شذرات ثقافية

العدد الثالث والعشرون • رئيس التحرير: وائل مجدى

استيراتيجية البحث العلمى

أد. إدريس الجابري

كيف تكتب مقالاً مفيداً

أد. عادل القليعى

فى الأدب الإسلامى

أد. ناصر سنة

من الدلائل العقلية على صدق النبى

د. على حسن الروبي

أعمال وقربات تعدل الحج فى الثواب

الباحث/ عصام جمعة

عيادة المريض

الشيخ أحمد تركي

حريق مكتبة الإسكندرية

الباحث/ أحمد الجمال

الفراغ السياسى فى بيئة العرب

الباحث/ عدوم لخضر



الفهرس

استيراتيجية البحث العلمى... 3

أد. إدريس الجابري

كيف تكتب مقالاً مفيداً... 27

أد. عادل القليعى

فى الأدب الإسلامى... 31

أد. ناصر سنة

من الدلائل العقلية على صدق النبى...38

د. على الروبى

أعمال وقربات تعدل الحج فى الثواب.. 50

الباحث/ عصام جمعة

عيادة المريض...56

الشيخ أحمد تركى

حريق مكتبة الإسكندرية...75

الباحث/ أحمد الجمال

الفراغ السياسى فى بيئة العرب...83

الباحث/ عدوم لخضر



استيراتيجية البحث العلمى

قراءة في الوظيفة الحضارية لفقه العلوم

(الجزء الثانى)

أ.د. إدريس نغش الجابري – الرباط

سؤال اليقين العلمي: وصياغته: ما قيمة اليقين العلمي، خاصة وقد حلت فيه نظرية النسبية محل النظرية القطعية حتى في العلوم الطبيعية التي كانت تعتبر نموذجا في الدقة واليقين؟ كيف يجيب البحث العلمي الإسلامي عن أسئلة من نحو: هل اليقين العلمي في العلوم الإسلامية نسبي أم مطلق؟ ثابت أم متغير؟ وما هي حدود الحقيقة العلمية فيها وعلاقتها بالخطأ؟

كل هذه الأسئلة تقتضي ضبط القانون العلمي والنظرية والنموذج العلميين، على ضوء المجال المدروس: لأن حدود العلم ووسائله ونتائجه متباينة بين المجال العقدي الإلهي، والمجال الإنساني العملي، والمجال الطبيعي والرياضي. ونعتقد أن الإجابة على هذه الأسئلة من جهة فقه العلوم الإسلامية مهم، ومن شأنه ترشيد البحث العلمي وتطويره، بكثرة ما يوفره من فرص التعقل من جهة، وفرص الإبداع الفردي والجماعي من جهة ثانية.

2. 2. 2. القاعدة الثانية: «لا يكون البحث العلمي نافعا دون إصلاح النظام التربوي»

يكون الإصلاح التعليمي سليما إذا راعى بعض المقتضيات التي يمكن أن يساعد فقه العلوم على ضبطها. ويتجلى ذلك، على المستوى التربوي البيداغوجي الصرف، في مستويين، يتعلق أحدهما بتعميق تدريس العلوم، والثاني بتوسيع المدارك الثقافية للمعلمين والمتعلمين.

2. 2. 2. 1. الإسهام في تعميق تدريس العلم: وبيان ذلك من ثلاث جهات:

أولها: **إدراك طبيعة العلم المدروس وموقعه**، حيث يتعلم من فقه العلم كيف يصنف العلوم بحسب موضوعاتها ومجالاتها، فيتمكن من تجميع العلوم في أصناف متمايزة (تبعا لنظرية تصنيف العلوم). فيسهل على الفاعلين التربويين (أي المعلم والمتعلم) إدراك طبيعة العلم الذي يدرسون وموقعه من المعارف التي يتلقاها.

وثانيها: **تسهيل التواصل التربوي** بين منسقي المواد التعليمية وواضعي برامجها ومناهجها التدريسية.

وثالثها: **تحفيز الباحثين على تفعيل تلك الابستمولوجيا النائمة في أعماقهم في تدريس العلوم**، لأن من مسلمات فقه العلوم أنه "داخل كل عالم فيلسوفٌ نائم"[1]، والمدخل الإبستمولوجي المتمثل في فقه العلوم يُمَكِّنُ من "اقتناص نوع من الإبستمولوجيا الساذجة الموجودة عند المتخصصين في العلوم"[2]، إن فقه العلوم يخاطب الفيلسوف النائم في العلم، فيوقظه، ليكتسب العلم وعيا بذاته، ما دام العلم على ما يقول هايدجر: لا يفكر في ذاته[3]. مما **يعمق فهم العلم عند المعلم والمتعلم**، ويوقظ هذا البعد التنظيري والتجديدي في فكرِ المتخصص، ويدفعه إلى أن يكون فاعلا في تاريخ العلم الذي يتخصص فيه لا مجرد ناقل غبي.

2. 2. 2. 2. الإسهام في توسيع مدارك المتعلم والباحث: وذلك من ثلاث جهات:

أولها: تزود الطالب والباحث من **ثقافة علمية عامة** لا يمكن تحصيلها من التخصص الضيق العاري من أسئلة فلسفة العلوم وتاريخها.

وثانيها: **اكتساب الوعي التاريخي** الذي يمكن المتعلم من وضع النظرية العلمية في سياقها الزماني والمكاني الذي ظهرت فيه، بدل أخذها مسلَّماتٍ متعاليةً على التاريخ، وإكسابها

---

(1) وقد عبر لوي ألتوسير عن هذه المسلمة بقوله: "داخل كل عالم ينام فيلسوف أو يغفو، ولكنه يستطيع أن يستيقظ في أول فرصة".
Althusser, L. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero. Paris , 1974. p. 70.

(2) Morange, M. *A quoi reconnaît on la philosophie des sciences*. Ed. Quae, Versailles, 2008, p. 15.

(3) استعمل هايدجر صيغة عامة "العلم لا يفكر " Science does not think " ولكن قصده أنه لا يفكر في المفاهيم والقضايا التي يستعملها بذاته، كاللانهاية والزمان والمكان والحركة مثلا...
Heidegger, M. *What is called thiking*, trans. J. Glenn Gray, Harper & Row, Publishers, New York, Evanston, and London, 1968, p. 8.

صفة القداسة التي لا تكون إلا لكتاب الله وسنة رسوله. ومن حسنات ذلك الوعي التاريخي أنه يفتح أمام المتعلم آفاقا خصبة للحوار مع الباحثين في المجتمع من تخصصات مختلفة.

وثالثها: **التأثير في السلوك المنهجي للباحثين**. حيث يتعلمون من خلال فقه العلوم **تعليل الأحكام العلمية**: فلا يكتفي المتعلم بتلقي الأحكام العلمية على أنها قوانين صماء، بل يفهم كيف يعللها، ويدرك مقاصدها وسياقاتها. وهذا لا يحصل بغير أن تنخرط فلسفة العلوم وتاريخ العلوم في العملية التعليمية. وبذلك تنمو عند الباحث مهارات التحليل والمقارنة والنقد. ويتمرن على أخلاقيات علمية رصينة، أهمها: الفحص الدقيق والمراجعة المستمرة لأعماله البحثية وعرضها على أفضل معايير صدق النظرية العلمية، قبل نشرها بين الناس. ويتعود على تقديم المعلومة لطلبته وتلاميذه بتواضع العالم الباحث لا بكبرياء "العارف الحكيم" الذي كان يظن نفسه من خاصة الخاصة. لأن تاريخ العلوم وفلسفتها يعلمانه أن بناء الفكر العلمي هو في الأساس الاقتراب من بعض الحقائق، وأن الحقيقة في العلم هي تصحيح تاريخي لخطأ طويل، وأن ما يميز الفكر العلمي هو منظور تصحيح الأخطاء(4).

وبالنهاية: يؤدي كل هذا إلى **أن** يكتسب المتعلم والباحث **ثراء منهجيا** نظرا لانفتاحه على مناهج العلوم المختلفة، بدل الاقتصار على التطبيقات المنهجية الضيقة التي يتعلمها في تخصصه الضيق.

2. 2. 3. القاعدة الثالثة: « لا يكون البحث العلمي نافعا دون التطبيق ومعرفة التطبيق»

ويحصل ذلك بأمرين:

2. 2. 3. 1. معرفة التقاليد العلمية وتطور العلوم

(4) لذلك يعتبر غاستون باشلار من أبرز المؤسسين لبيداغوجيا الخطأ، فقد تعلم من فلسفة العلوم أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه، ينظر:

Bachelard, G. *Le Nouvel esprit scientifique*, PUF, 1966, p. 173 & Bachelard, G. *La Formation de l'esprit scientifique*, 1938, Vrin, 1970, p. 10.

يعرفنا فقه العلوم بموضوعات ثلاثة بالغة الأهمية، وهي المعرفة بالتجليات الحضارية للتفكير العلمي، وبكيفية نشوء التفكير العلمي وتطوره، وبكيفية بناء مجتمع العلم وتجلياته. والهدفُ: **رسمُ صورة أولى للتقاليد العلمية الراسخة** التي أنتجت نماذج قياسية قادت الحركة العلمية لقرون عديدة، **ورسمُ صورةٍ ثانية لخصائص العقل العلمي (**=التفكير العلمي**)** ضمن الحضارة الإسلامية، وكيف تأسس، وكيف أصابته الأعطاب والشروخ، **ورسمُ صورةٍ ثالثة لمدينة العلماء**، ونشاط الجماعات العلمية، ومؤسساتها وبراديماتها، وتقنياتها، وأنماط تواصلها، وأشكال تفاعلها الداخلي والخارجي.

ولذلك، يتعلم الباحث من خلال الدرس الدرس الإبستمولوجي أنه لا تجديد بغير الاتباع. ذلك ما قرره توماس كوهن حين تحدث عن الالتزام والتواصل العلميين، فلا نخرج من علم مستقر عادي إلى معرفة علمية جديدة إلا بمقدار ذلك الالتزام[5]. وسبب ذلك: أن **الإحاطة بتاريخ العلم وتراكماته يجعل الباحث على دراية بالمشكلات العلمية** المختفية وراء سطوح القوانين العلمية، وعلى التمييز بين ما حل منها وما لم يحل، والتمييز في ما حل منها بين الحلول التي تنسجم مع المرحلة العلمية الراهنة للعلم، والتي لا تنسجم، والبحث في هذه المشكلات بأفق تطوير الحلول من خلال الإنجازات العلمية قد يؤدي إلى تطورات نوعية في النظريات العلمية برمتها، ويبدأ التجديد. خاصة وأن **فلسفة العلوم وتاريخها سلاح يحد من دعوى المعرفة العلمية المطلقة**، في مجالات العلوم التي ينتجها البشر.

2. 2. 3. 2. متابعة التطبيقات السيئة للعلم وفي العلم:

أما التطبيقات السيئة في العلم: فتتعلق بمسائل الدقة في تحرير المفاهيم أو الأدوات المستعملة ... وأما التطبيقات السيئة للعلم: فتتجلى في الغايات السيئة التي يوظف العلم من أجلها. وهذا واضح في الممارسات العلمية الغربية، وهو في الممارسات العلمية الإسلامية أشد وضوحا وأكثر خطورة.

---

(5) ينظر نماذج من التزامات العلوم الكلاسيكية، وقواعدها، وخصائص البراديغمات، في **بنية الثورات العلمية** لتوماس كوهن، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة محمد دبس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2007، ص 106 وما يليها. يقول كوهن مثلا: "بدون الالتزام ببراديغم، لا وجود لعلم عادي" (ص 190).

3. أصل الجماعة والممارسة في العلم:

صياغة هذا الأصل أن يقال: **«لا ينفع الأمةَ بحثٌ علميٌّ ما لم يَتم ضمن جماعات علمية».**

وبيان هذا الأصل بثلاث قواعد:

3. 1. القاعدة الأولى: في شروط المدينة المتحضرة: وصياغتها أن يقال: **«العلم شَطْرُ المدينةِ المتحضرةِ وشَرْطُها»**، وبيانها: أن المدينة لا توصف بأنها متحضرة في عرف المختصين في علم الاجتماع إلى إذا توفرت على فئتين: أصناف مهنية وجماعات علمية.

فالصنف المهني جماعة مهنية عضوية منظمة، ذات طابع شعبي يجمعهم عمل معين يمثل فرعا ضروريا من فروع اقتصاد المدينة، في مرحلة زمنية معينة، وبه قوامها الاقتصادي والاجتماعي والمدني، وغالبا ما يجمعهم نظام عرفي أو قانوني. ولا يخالط أصحاب صنف مهني في تخصصهم المهني غيرُهم إلا بقدر الخدمات العملية والنفعية المتبادلة بينهم.

أما (الجماعات العلمية)، فهي مجموعات يوحد بينها تخصص علمي معين، ولها تقاليدها البحثية، ومؤسساتها التعليمية والجامعة، ومراكزها ومختبراتها ونظمها، وأمناؤها ومحتسبوها. ولا يخالطهم في تخصصهم غيرهم إلا بقدر الخدمات العلمية المتبادلة بينهم.

وهكذا، **إذا كان أساس العمران الفكر واليد، كما يقول ابن خلدون**[6]، **فإن الصنف المهني يمثل يد العمران، بينما تمثل الجماعة العلمية فكره.** وبهذا المعنى تكون الجماعات العلمية شطرا أساسيا في الحضارة، وشرط قيامها معا.

(6) ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، ط 1، الدار البيضاء، 2005، ص 68.

على أن الجماعات العلمية تجتمع على تخصص علمي ينتمي إلى "حقل علمي" جامع. و**حقل العلم** هو: مجموع النظريات والمناهج العلمية الممارسة من قبل قِلْدِ العلماء في مجتمع علمي يعيش الباحثون فيه. فهاهنا ثلاثة ركائز يقوم عليهما حقل العلم هي:

- ركيزة البناء العلمي: أي ما يجمع المختصين من موضوعات ومناهج ونظريات ومفاهيم.
- ركيزة الجماعة: وهي التي تكون مجتمع العلم، أو ما أفضل تسميته بقِلْدِ العلماء، استحضارا لمفهوم التقليد العلمي الحي الراسخ المنتج للمعرفة، واستصحابا لمعنى من معاني القلد في اللغة العربية، وهو الجماعة من الناس.
- ركيزة الممارسة: لأن الجماعة التخصصية لا ترتقي إلى مستوى قلد العلماء الراسخين المنتجين للمعرفة إلا بشرط ممارسة المناحج والنظريات. ولأن البحث ممارسة علمية. وهي سيرورة معقدة، والبحث العلمي لفرد أو لفريق علمي لحظة من تلك السيرورة: تفكر في داخلها فتطورها وتغنيها بخمسة أمور هي: الإيضاح، والتكميل، والتصحيح، والتطوير، والتفعيل.

إن المشكلة التي تشغل بال العلماء في المجتمع العلمي هي: كيف نُمارس النظريات والمناهج العلمية من داخلها، بأمورها الخمسة؟ وهذا بالذات ما يولد الحاجة إلى مدينة العلماء. فكيف تنشأ هذه المدينة؟

3. 2. القاعدة الثانية: في نشأة مدينة العلماء: وصياغة القاعدة أن يقال: «**تنشأ المعرفة العلمية في المدن القوية: ضمن مقتضيات يحددها المجال التداولي للعصبة المؤسسة لها**».

وإنما يتم ذلك بحسب: مرجعياتها الفلسفية / الاعتقادية المحركة، وبحسب حاجاتها الحضارية الناشئة. وفي الحالة الإسلامية يمكننا تسجيل الملاحظات الآتية:

- ليست المدن العلمية تجمعات فوضوية كانت كيانا منظما، فكانت مدينة أصناف مهنية وجماعات علمية، تتطور من ظهور علماء، فجماعات علمية، فمجتمع العلم.
- تشتمل مدينة العلماء على: مؤسسات المعرفة العلمية بأنواع متعددة تبعا لهيكلها ونظمها، ومصادر تموينها، ومستويات الدراسة فيها، وتخصصاتها العلمية، وعلى مراكز مساعدة (مكتبات، مختبرات، وسائل كتابة المعرفة وتوثيقها ونشرها...).
- تضع الجماعة العلمية في مدينة العلماء التقنياتِ التربوية والتدريسية والنظرية التي تنقل الإنجازات العلمية من النخبة العالمة إلى المجتمع، فتبينها تنظيرا وتأليفا وتقيمها تطبيقا: ممارسة وتشييدا وتنظيما مؤسساتيا.
- يجنح علماء المدينة العلمية إلى العمل الجماعي دون غفلة عن الفردي، تعاونا منهم على تحقيق أفضل النتائج في ممارساتهم العلمية، مكونين شبكة ممتدة في الزمان والمكان معا، من الأساتيذ والتلاميذ والأقران، يتفاعل بعضهم مع بعض، أخذا وعطاء، وحوارات وردودا، مما يتبين من القاعدة الثالثة.

وللإشارة فقد شهدت مدن العلم في تاريخ الإسلام تحقق كل هذه العناصر، بما يكفي لوصفها بكونها شكلت مجتمعا علميا له تقاليده العلمية الراسخة، وبراديماته العلمية الواسعة الامتداد.

3. 3. القاعدة الثالثة: تتعلق بصورة الآخر في مدينة العلماء، وصياغتها أن يقال: **«تتباين صور القبول والرد بين العلماء بحسب المجالات العلمية»**

ويحصل ذلك على نحوين لا تكاد تنفرد بهما التجربة الحضارية الإسلامية، بل هما عامان بمسألة التوارث الحضاري العام، وقانون التسلم والتسليم الخاص، فكيف يتم ذلك؟ وما هي صوره؟

نميز هاهنا بين مجالين، وفي كل مجال بين صورتين:

3. 3. 1. المجالات العلمية الدقيقة وصور التقريب المعرفي: وهذه لها صورتان: توارث وشكوك.

أما صورة التوارث: فهي المبنية على قاعدة التراكم التاريخي الحاصل في مجال العلوم الدقيقة. والتي لخصها أبو بكر الرازي بقوله: "الصناعات لا تزال تزداد وتقرب من الكمال على الأيام، ... فيكون مَثَل القدماء في هذا الموضع مثل المكتسبين، ومثل من يجيء من بعد مثل المورثين المسهل لهم ما ورثوا اكتسابا أكثر وأكثر"(7). وهذه الصورة مقيدة بما لم يثبت البحث العلمي الخطأ في جزئية من جزئياته، أو في نسق كامل من أنساقه النظرية.

وأما صورة الشكوك: فهي التي تظهر بظهور الخطأ، وقد ألمع إليها الخوارزمي في مقدمة كتاب الجبر المقابلة عندما ذكر أصناف المؤلفين في العلوم فقال: "وإما رجل وجد في بعض الكتب خللا، فَلمَّ شَعَثَهُ، وأقام أَوَدَهُ، وأحسن الظنَّ بصاحبه، غير رادٍّ عليه، ولا مفتخر بذلك مِنْ فِعْلِ نفسِه"(8). وذلك بما يتأدى إليه البحث العلمي الصرف دون محاباة للقديم لسبقه، ولا معاصر عُرف عند الغير بصدقه، كما ذكر ابنُ البيطار(9) رئيس علماء النبات والصيدلة في عصره.

3. 3. 2. المجالات الفلسفية الاعتقادية وصور التقريب التداولي: وهذه لها صورتان: نقد ونقض.

أما صورة النقد التداولي: فتتعلق بما يمكن القبول به من حكمة العقول، وآداب السلوك، ووسائل العيش، وجماليات الآداب والفنون، مما لا يتناقض مع العناصر البنيوية للمجال

(7) الرازي، أبو بكر: **الشكوك على جالينوس**، تحقيق وتقديم مهدي محقق، طهران، 1993م، ص 3.

(8) **الخوارزمي** (محمد بن موسى)، **كتاب الجبر والمقابلة**، تقديم وتعليق: علي مصطفي مشرفة، ومحمد مرسي أحمد، دار الكتاب العربي، مصر، 1968، ص: 15.

(9) ابن البيطار، أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي، **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، دار المتنبي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001. ص 2-3.

التداولي في العقائد والشعائر والشرائع والآداب، أو قل: الفلسفات النظرية والعملية (الميتافيزيقا، ونظرية القيم بأبعادها الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والقانونية والإدارية والاقتصادية والجمالية الفنية...).

وأما صورة النقض التداولي: فتتعلق بنفس المجال عندما يقطع أهل المجال التداولي بأن بعض العناصر الخارجية المنقولة مصادم لعناصره البنيوية. فيلجأ العلماء إلى لفظها كما يلفظ الجسم العناصر الضارة التي لا يستطيع تمثلها، ويحتاج إلى أدوية مساعدة على التخلص منها ومن آثارها المدمرة للجسم، إذا كانت قدرتُه المناعيةُ الذاتيةُ على المقاومة ضعيفة.

فواجب العلماء في تاريخ الفلسفة بشقيها النظري والعملي أن يحملوا لواء التحرر العقلاني من الفلسفات العقيمة، لا أن يركبوا مركب "السلفية الفلسفية"، وينزعوا إلى منزع "الأرثوذوكسية" في فعل التفلسف. كما حدث لفلاسفة الإسلام حينما مارسوا هذه السلفية معتنقين "أسطورة المعلم الأول". فانحصرت مشاركة الفلاسفة منذ الكندي إلى ابن رشد في شرح الإرث الفلسفي الإغريقي الكبير، وإضافة عناصر تفصيلية بعضها كان أكثر فسادا من الأصل الأرسطي لسوءِ ترجمته من قبل المترجمين النصارى السريان، أو لخلطه عمدا بآراء تجافيه لخلفيات باطنية مغالية أحيانا. حتى أدانهم ابن رشد الحفيد جميعا، دون أن يخرج بدوره عن أسطورة المعلم الأول، والاعتقاد في "كمال" عقله! ومثل هؤلاء إن وُجِدوا في أمة متخلفة زادوها ارتكاسا.

4. أصل التوطين:

إن النشاط العلمي، في العالم الإسلامي، هو ظاهرة حديثة النمو، لا تزال في مراحلها الطفولية[10]. ويبدو أنها ولدت مشوَّهة، وليس من المؤمل أن تنمو نموا طبيعيا، إلا بعمليات جراحية شديدة التعقيد. وخلافا لما لاحظه شودير عبد القادر[11] فإن مأساة العالم الإسلامي

(10) Qadir, C. A. *Philosophie and Science in the Islamic World*, Routledge, London – New York, 1991, p. 186.
(11) Ibidem.

ليست في كون معظم القوى البشرية في العالم الإسلامي تفتقر إلى المهارة والخبرة العلمية، فقط، بل في كون القوى ذات الخبرة والمهارة ترحل للعمل في جامعات الغرب ومراكزه البحثية، أو تتحول إلى قوى غير منتجة لغياب مدينة العلماء التي لن توجد إلا بتوطين العلوم في الأمة. أي أن **مأساتنا الحقيقية في عدم توطين العلوم**، لا في كَمِّ الخبراء والعلماء والمهندسين، ولا حتى في ترجمة النصوص العلمية التي تنتجها الأمم الغالبة، ولا حتى في استحداث فروع للجامعات العالمية في الأراضي العربية، مع غيبة التفكير في تأسيس تقاليد علمية راسخة.

فهذا هو الأصل الرابع الذي يلح عليه فقه العلوم، حيث لا تنهض الأمم إلا بتحقيقه: إنه توطين العلوم[12].

وصياغة هذا الأصل أن يقال: «**توطين العلم وإصلاح عوائقه: مدخل لبناء مجتمع علمي ناهض**». وبيانُه بقاعدتين:

4. 1. القاعدة الأولى: توطين العلم بتأسيس مدينة العلماء: تَكَوُّنُ مجتمع العلم لا يكون إلا بإرادة سياسية حضارية شاملة. تأسيس العلم حدث في تاريخنا الإسلامي بدافعية عقدية وبإرادة سياسية: فالأولى بدأت مع حدث الوحي نفسه لما انطلق من فعل القراءة، و"التحريض على العلم"، والثانية ظهرت منذ تأسيس الدولة في المدينة، وتابعتها دولة الخلافة بعد ذلك، عبر خطوات تاريخية حاسمة تعتبر ضرورية لكل مجتمع علمي ناهض.

4. 1. 1. تقدير منزلة العالم وتحرير البحث العلمي: يأخذ هذا التحرير صور عقدية وسيواسية مختلفة بحسب البيئات الثقافية، ففي اليونان كما في عصر الحداثة الكلاسيكية في الغرب وما تلاها من عصر الأنوار، يتم هذا التحرير بأن يسرق العالم نور المعرفة من الآلهة على غير رضاها فتعاقبه (أسطورة بروميثيوس)، وفي الحداثة الكلاسيكية يناضل العلماء ضد ظلامية الكنيسة التي تدعي احتكار جميع العلوم بما فيها الفلسفة والرياضيات والفيزياء... فيضطرون للمواجهة أو المداراة.

---

(12) ينظر بخصوص هذا الأصل البحث المهم الذي كتبه رشدي راشد خبير تاريخ العلوم العربية وفلسفتها بعنوان: **الوطن العربي وتوطين العلم**، مجلة المستقبل العربي، عدد 354، 2008م، ص 6- 25.

وفي بيئات أخرى يتم إنزال العلماء منازل التقدير والاحترام بدون عقدة الصراع بين العلم والآلهة (عقدة بروميثيوس)، ولا بين القدر والبشر (عقدة سيزيف)، ولا بين اللاهوت والناسوت (عقدة الغنوصية المسيحية). ففي البيئة الإسلامية أُنْزِلَ العلماءُ منازل التقدير والاحترام من قبل الوحي ابتداء، ومن قبل السلطات السياسية والمجتمع انتهاء. حتى إن الأمراء والوزراء كانوا يتفاخرون بما استطاعوا جمعه من أعيان الأدب والفقه والعلوم الدقيقة حولهم، وبعدد المجالس العلمية التي يعقدونها في بيوتهم وقصورهم، وبعدد المدارس التي يبنونها على نفقاتهم الخاصة. كان البحث العلمي يرسم طريقة حرا مستقلا، كما هو حاله اليوم في الأمم الناهضة المنتجة للعلم، لكن دون أن يضطر لمواجهة الدين بل بسببه، كما يقرر بيير دوهيم في إحدى ملاحظاته اللامعة[13].

4. 1. 2. إنشاء المؤسسات التي تحتضن نقل المعرفة: ليس المقصود هنا مؤسسة المسجد فقط، مع أنه مارس الوظيفة التعليمية التعليمية بكل حرية، بل سائر المؤسسات المستقلة عنه، والتي تنوعت بين مؤسسات وقفية وغير وقفية، خاصة وعمومية، تعليمية بمستوياتها الدنيا والمتوسطة والعليا، فضلا عن المراكز الخاصة بالترجمة التي تخدم البحث العلمي وتفيد حركته في مجالات العلوم الكونية الدقيقة، وتطورت أنظمة البحث والرصد والمختبرات، وأغدق الإنفاق عليها من قبل الدولة والمجتمع معا. كان العالم يبعث طلابه إلى المراكز الجامعية المرموقة في بغداد وقرطبة وفاس ومراكش والقاهرة وسمرقند... وفي كل مدن العالم الإسلامي، كما يرحل طلابنا إلى غيرنا اليوم.

4. 1. 3. تحول البحث العلمي نفسه إلى مهنة[14]: يُمَكِّنُ هذا التحول مِنْ أن يتفرغ الباحثون والخبراء والمترجمون لأعمالهم العلمية والتعليمية برواتب معلومة، ضمن أنظمة ضابطة. وهي نفس الآلية في كل مجتمع علمي ناهض، كما في دول الغرب اليوم. إن تحول

---

(13) يقول بيير دوهيم عن العلماء في الإسلام: "لقد حَتَّمَتْ عليهم كسرَ نير المشائية قوتان: قوةُ العلم التجريبي، وقوةُ علم العقائد. فالأول أجبرهم على التسليم بوجوب التنازل عن العقل إذا هم أرادوا اتباع حس أرسطو، والثاني أكد لهم أن ثقتهم في قول أرسطو تناقض إيمانهم بكلام الله". (**مصادر الفلسفة الإسلامية**، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق، 2005، ص 18).

(14) **الوطن العربي وتوطين العلم**، مجلة المستقبل العربي، عدد سابق، ص 12.

الممارسة العلمية من كونها هواية أفراد يزاولونها على نفقتهم، إلى كونها مهنة منظمة ترعاها الأمة، وتجعل الإنفاق عليها من أول الأولويات، لهُوَ الشرطُ الضروري لمنع اغتراب العلماء في بلادهم، أو خارج بلادهم بترحالهم لخدمة أمم غير أمتهم.

والغرض من تحول العلم إلى مهنة محترمة هو توطين العلم بتحريك العقول المنتجة له، لا بنقل المعلومات التي أنتجها غيرُهم، أو بشراء نتائج التطور العلمي (أعني الآلات والتقنيات ووسائل الرفاهية) فيكون لهذا النقل الأصم نتائج كارثية على الأجيال كلها. فلقد جنى العالم الإسلامي اليوم من نقل هذه التقنيات وترجمة هذه العلوم أسوأ الثمار على البقة الباقية من ذكاء أفراده، وقيم مجتمعه.

4. 1. 4. تخليص المقاصد العلمية من الشوائب: كان التقدير الروحي الذي أعطي للعلم ومزاولته وفضل الإنفاق عليه، من الأمور التي حصَّنت العمل العملي غالبا من أغلب هذه الشوائب. وزادت ضوابط العمل المهني من تضييق فرص حدوثها. مع أنها من الضروري أن تحدث. لكن حدوثها في مجتمع العلم يكون استثناء، وفي مجتمع الجهل أصلا وقاعدة. وآية ذلك ما آلت إليه مؤسسات العلم في بلاد المسلمين منذ بدايات عصور تراجعه. وأول هذه الشوائب النفاق والتملق والتكسب بالعلم. لقد صارت هذه الظواهر المَرَضية مصاحبةً – في الغالب – للعالِم والمعلِّم والمتعلم في مختلف مؤسساتنا التعليمية، التقليدية والعصرية على السواء. ومَنْ دأَبَ على حضور اللقاءات العلمية ومناقشات الرسائل الجامعية، وحتى مجالس العلماء والأساتذة، في مؤسساتنا، يَشْعُرُ بالخزي والعار، من كم النفاق وحجم البراغماتية – بالمعنى القدحي للكلمة – التي تميز غالبيتهم. ويبدو أن هذا النمط من السلوكيات يزداد طردا مع ازدياد الشمولية السياسية، والقهر الاجتماعي. مما يجعل تخليص هذه المقاصد يحتاج إصلاحا بنيويا شاملا.

ويتصل بهذا الأمر: التمييز بين مسارات البحث العلمي لدواع براغماتية عابرة. مما أدى إلى تجاهل البحوث الإنسانية، وتحقير الأقسام الأدبية والدينية، وتعظيم الأقسام العلمية الدقيقة وأقسام اللغات الأجنبية، دون أن يصاحب هذا التعظيم حركة علمية حقيقة في هذه العلوم، بل فقط استجابة لضغوط المؤسسات الدولية المانحة للقروض، أو استجابة لسوق الشغل. مع أن

التأسيس الفكري والروحي للنهضة العلمية سابق على التأسيس التقني التطبيقي، بل وموجه له. فيكون التقني المتخرج من هذه الأقسام رقما يزداد لا فعلا يُنتِج. لا ظهرا أبقى، ولا أرضا قطع.

4. 1. 5. تكوين تقاليد علمية محلية راسخة، تحقق الاكتفاء الذاتي للأمة في حاجياتها من المؤسسات البحثية والتعليمية، ومن المختبرات النشيطة الفاعلة، ومن المصانع التي تحول نتائج البحث إلى صناعات محلية تحقق بدورها للأمة اكتفاءها الذاتي من الغذاء والدواء والسلاح. ومما يساعد على ذلك نشر الثقافة العالمة، لا الهادمة، وتشجيع الباحثين لا العابثين. وهذا يزكي الفكرة التي قررناها قبل أن الإرادة السياسية لها دور مهم في عملية توطين العلوم، بل إن هذا التوطين يحتاج بالفعل قرارا سياسيا(15).

4. 2. القاعدة الثانية: ضرورةُ توطين العلم عبر شعبه اللغوية الخمس: لتَكَوُّنِ مجتمع العلم موجباتٌ ينبغي تحقيقُها، وعوائق ينبغي إصلاحُها. فمن الموجبات التي يتم بها توطين العلوم الناشئة والوافدة معا: وجودُ مشروعٍ حضاري ووجود إرادة للتنفيذ عند من يحمل همَّ تكوينه. ومن العوائق التي تحول دون تطوير الممارسة البحثية في العلوم: عوائق نفسية بعضها أمراض تراثية ولدت الكسل الحضاري، وأمراض عصرانية ولدت الشعور بالنقص، والانصهار في الضعيف والسيء من ثقافة الغالب وقيمه.

ويترتب على ذلك أن ثمة ثلاثة مسالك ضرورية للتوطين العلمي، وهي: إعادةُ بناء العقل العمي، وهذه مهمة علمية، وإرادة التحديث الحقيقي، وهذه مهمة سياسية، وإرادة الارتقاء نحو البناء الحضاري، وهذه مهمة إصلاحية ينخرط فيها كل مصلح بحسب ما يشغله ويتقنه.

على أن ما يهم فقيه العلم من هذه المسالك، مع القرار السياسي، إنما هو الشُّعَب اللغوية التي تنجز من خلالها المهمة العلمية، وهي خمس شعب تفضي كلها إلى نفس الهدف.

---

(15) راشد، رشدي: **الوطن العربي وتوطين العلم**، مجلة المستقبل العربي، عدد سابق، ص 24.

4. 2. 1. الشعبة الأولى: «تحرير المفاهيم العلمية في الأمة شرط تأسيس عقل علمي وتقليد علمي فيها».

إن مفتاح أداء المهمة العلمية للبحث العلمي على وجهها النافع، هو تحرير المفاهيم العلمية، التي غرقنا بسببها في حالة من التنافر السجالي الذي يضخم الحروب الإيديولوجية الهامشية، ولا ينتج معرفة. وإذا لم ينتج معرفة، فبالحَرِيِّ ألا ينتج عقلا علميا، ولا تقليدا علميا راسخا في الأمة. وتُقاسُ نهضةُ الأمم بمقدار قوة عقلها العلمي، ورسوخ تقاليدها العلمية. وإنما يتم ذلك التحرير بثلاثة أمور: أن **تُفهَم المصطلحات من داخلها**، فلا يفهم المفهوم بمقاصد بعيدة في الزمان والمكان والشخوص والثقافات بعيدا عن مقام قائله وسياق قوله. وأن **تدرَس بما يناسب أدواتها**، لأن لكل علم أدوات يضبط بها تعريفه لمفرداته، ويقيم على هذا الضبط موضوعاته ومنهجياته ونظرياته، لأنها في نهاية الأمر تتكلم اللغة التي انضبطت بتلك التعريفات. وأن **تُستعمَل بمراعاة سياقاتها**، لأن تنزيل مقتضى المفهوم العلمي المخصوص بسياق مقامي ومقالي محدد على سياق يختلف عنه من أشنع الأخطاء المانعة من الخروج بالمجتمعت من الجهل والتجهيل إلى العلم والتعليم.

4. 2. 2. الشعبة الثانية: «أول تحرير المفاهيم استقلالها الحقيقي، ونضجها العلمي».

أما الاستقلال الحقيقي للعلم، فبأمرين: أولهما: سَبْكُ مفاهيمه سبكا يحافظ على استقلال موضوعاته ومنهجياته ونظرياته أن تكون تبعا لغيرها، إلا ما يقتضيه (قانون الخدمة) بين العلوم. ومثاله: ما يحدث من فهم معنى المقاصد الأصولي بمعنى المقصدية الظاهراتية عند هوسرل، فيختل الموضوع الأصولي (أصول الأحكام) وتختل منهجيته ونتائجه النظرية. والأمر الثاني: تحرير المفاهيم من السلطة المذهبية والاستغلال الإيديولوجي لها في المعارك السجالية المؤقتة.

ويشمل مطلب الاستقلال هذا – في ما يخص بيئتنا الإسلامية – كل العلوم: سواء العلوم التي تخصها كالعلوم الدائرة على الوحي، أو العلوم المتوارثة بين الأمم كالعلوم الرياضية

والطبيعية، أو العلوم المبثوثة بين الناس، يتداولها كل منهم بحسب مرجعياته كالآداب والفلسفات.

وهكذا نستنتج أنه **لا نهضة قوية مستقلة للأمة دون صنعة مستقلة قوية للمصطلحات والمفاهيم**، سواء في **فهم القديم** من المفاهيم، أو **نحت الجديد** منها، أو **ترجمة الوافد** الذي يظهر كل يوم في البلاد التي تجر قاطرة البحث العلمي المعاصر.

4. 2. 3. الشعبة الثالثة: «تأسيس أنساق علمية جديدة تنهض بالأمة يحتاج إلى تبيئة مضامين لغات التراكم العلمي».

أعني بلغات التراكم العلمي لغات العلوم التي يتوارثها الناس على اختلاف حضاراتهم، وهي العلوم الرياضية والطبيعية، لأنها من جنس الوسائل المادية العمرانية التي تبني فيها الأجيال اللاحقة على حصاد السابقة، بعد أن تختار من اصطلاحاتها ما لا يصادم بنيانها اللغوي ومكتسباته الخاصة. وهذا ما يفضي بنا إلى أوَّلِ ما أقصده بلفظ "التبيئة". وذلك لأن البحث العلمي ينشأ في الأمة العالمة طبقا لحاجات حضارية خاصة، فيقتضي ذلك معجما علميا خاصا، يتم من خلاله تمثل (بالمعنى البيولوجي للكلمة) التراث التراكمي، وإعادة تخليقه على ضوء ذلك المعجم. ولقد رأينا البيئة الإسلامية تنشط في علم التوقيت قبل تعريب (المجسطي) لبطليموس، وشهدنا ميلاد التحليل التوافقي في الرياضي عند الخليل بن أحمد الفراهيدي في معجم العين قبل أن يتطور لدى المختصين في الرياضيات كابن منعم العبدري وابن البنا المراكشي وغيرهما، وشهدنا ميلاد الجبر بمفاهيمه المركزية الثلاث (الشيء والمال والعدد) عند الخوارزمي من قلب نظرية الوصايا في الفقه... لقد أنشأ العلم لغته، وبها تحكم في العلوم التي استقبلها، وتمثلها، وبنى على ما تبين له منها الصحة العلمية المطلوبة.

4. 2. 4. الشعبة الرابعة: إصلاح شوائب الموروث اللغوي: وذلك أن لغتنا التراثية علاها الصدأ، من فرط الاستعمال المحنط للمفاهيم والأمثلة عليها، أو من فرط سوء الاستعمال،

وتحريف الدلالات، الذي حصل تحت أوهام كثيرة حَوَّلَت الرأي إلى سلطة حاجبة للحقيقة، والمذهب إلى سلطة حاجبة للنسق العلمي المنتج للمعرفة العلمية. لا يمكن أن يقبل العقل أن لغة تملك أكبر رصيد معجمي بين لغات الدنيا، وأوسع طرق التوليد والاشتقاق، تقف اليوم غاضبة علينا، تتأمل في غاية الحزن كميةَ العجز والكسل التي رانت على عقولنا وألسنتنا، وحالت بيننا وبين أن نحملها بقوة. فنطهرها مما علق بها من الشوائب، ونجعلها قادرة على المنافسة في سوق المعارف والعلوم، لأن في ذلك مصدرا أساسيا لقوتنا.

4. 2. 5. الشعبة الخامسة: «التحرر اللغوي الشامل جزء من التحرر من هيمنة الغالب».

أعني بالتحرر اللغوي الشامل **لغة العلوم والتعليم** في كل مستوياته، إلا ما استثني من اختصاصات في المراحل الأكاديمية العليا، التي تهيمن عليها لغات بعينها. **ولغة** الإدارة في كل قطاعاتها ومراتبها، **ولغة الإعلام والقطاع السمعي البصري** كله. فهذا طريق لا محيد عنه لكل أمة تريد سلوك مسالك النهضة الحضارية، لأن الطريق السليم نحو صناعة العقل المنتج للمعرفة، لا المستهلكِ لها، الجاهلِ بالمقتضيات والمقاصد المفروضة من تعلمها أصلا.

4. 3. القاعدة الثالثة: ضرورة معرفة عوائق انطلاق العقل من عقال الأنساق المغلقة: لا يمكن صناعة مجتمع العلم إلا ببناء الأفكار بناء سليما ونقدها نقدا منهجيا علميا، ولا يتم ذلك إلا بتكوين عقل علمي مُحصَّنٍ بجماعةٍ علميةٍ مُحصَّنَةٍ ببراديم علميٍّ محصنٍ بتقليدٍ علميٍّ راسخ. ولا يتأسس هذا الهرمُ البنائيُّ العالي في البيئة العلمية الإسلامية اليوم إلا بوجود شروط تَكوُّنِه. ولا يَحصُلَ هذا الوجودُ الفعليُّ إلا بالوعي القبلي بعوائقه الإبستمولوجية، ومعرفة كيفية اشتغالها فينا، ومعرفة كيفية تجاوزها على الأقل بين الباحثين والطلبة والعلماء، ليكون ذلك خطوة في طريق البناء.

والحق، إن هذه العوائق منها عائق أصلي، يتصل بمعضلة العقل بسبب ما تراكم فيه من الشروخ، الموروثة تارة من الركام السلبي من التراث، ومكتسبة أحيانا أخرى من احتكاكنا السلبي بالآخر. ومنها عوائق تابعة لهذه المعضلة: وهي عوائق المفاهيم والمناهج والنصوص.

4. 3. 1. العائق الأصلي: تتمثل في معضلة العقل، ولها وجهان:

4. 3. 1. 1. حالة الفصام المركب:

أول العوائق، بل أصلها كلها وغيرها تبع، إنما هو معضلة العقل نفسه، حين يصاب بنوع من الفصام المركب من عدة شروخ، تَكَوَّنَ بعضُها مِنْ رُكامِ الانحرافات العميقة في التاريخ والنفوس، والتي جاءت عقب تَحَلُّلِ البرادايمات والتقاليد العلمية الراسخة التي اشتغل العلم بفضلها وأنتج ما يناهز خمسمائة علم، وفي كل علم حصادٌ غنيٌّ من المفاهيم والمنهجيات والقوانين والأنساق النظرية. كما تكوَّنَ بعضُها الآخر من علاقات أوديبية أحيانا أخرى مع ثقافة الآخر، حين يقتل بعضُ المثقفين المولودين من رحم الثقافة الغربية الأب (التراث) ويتزوجون الأم (ثقافة الآخر). ثم يفقأون أعينهم ويتيهون في الظلام: لا يلوون على شيء من مناهج الأم المزعومة ولا من مناهج الأب المفقود.

وهكذا، يعاني العقل العلمي– بالمعنى الذي ذكرت – من ثمانية شروخ تؤثر سلبا على أنماط التفكير والتعبير والتدبير. وتشكل في مجملها **معضلة العقل**. وتنقسم إلى نوعين:

4. 3. 1. 1. 1. الشروخ التراثية: تشكل هذه الشروخ خوارم للتكاملية التي ميزت العقل العلمي الإسلامي، وتؤثر نتائجها المتعددة سلبا على مشاريع إنتاج معرفة علمية تقوي مهارات التفكير المنهجي وترسخ أساليبه وقيمه وأخلاقياته. فالعقل المشتت المشروخ لا يمكن أن يقدم معرفة متماسكة منهجيا عن نفسه، ومن ثم عن الموضوعات التي يدرسها. وتتجلى في أربعة شروخ[16]:

---

(16) الجابري، إدريس نغش، **دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها**، ص 112-113.

أولها: فصام العقل والنقل، الذي بدأ مع المتكلمين، وتحول إلى خصام مذهبي شوه المفتاح العملي للمعرفة العلمية[17]، ونتج عنه: وضعُ السياج المذهبي على العقل العلمي، وضمور النموذج النظري المبدع لصالح منطق الفرقة الذي يختزل الفرقة الناجية في مجموعة مشخصة يرسمها المذهب والدولة التي تعتنقه بدل الأمة الممتدة في الزمان والمكان والقلوب.

وثانيها: الشرخ بين الحكمة والملة، وبين القطع العلمي (الحكمة الفلسفية) والظن غير العلمي (كل العلوم غير الفلسفية). مما أدى إلى تحول العقل الفلسفي إلى عقل منغلق على مطلقاته بدعوى التفرد بالبرهانية، والمعرفة اليقينية المطلقة بالحقائق والمفاهيم، مع جنوح إلى نوع من "السلفية الفلسفية" التي ترى النموذج الكامل في الماضي الفلسفي اليوناني وعدم الاعتراف بالمعرفة العلمية الجديدة (غياب علوم دقيقة كثيرة من لائحة أصناف العلوم التي وضعها الفارابي وإخوان الصفاء وابن سينا مثلا). فضلا عن الغفلة عن أهمية العلوم الموصولة بالوحي، من تفسير وفقه وأصول وحديث، وعلوم الآلات المعينة على فهمها.

وثالثها: فصام الحقيقة والشريعة، الذي طوره الصوفية، وحولوا به الاجتهاد العلمي إلى مجاهدة عرفانية، فقفزوا على كل مسائل العلم وإشكالاته، وخلدوا إلى الجذب الصوفي ظانين أنه السبيل المباشر إلى معرفة كشفية يصبح بها الصوفي عالما بكل الحقائق. فضُرِب على العقل العلمي سياجُ المشيخة السالبة، التي تريد أن تصنع من المريدين الأتباع نسخا باهتة "للأولياء العارفين". ونتج عن ذلك ضمور النموذج النظري والبراديم العلمي لصالح منطق الكشف الفرداني السري، حيث جنح الفكر الصوفي إلى الفيض الأفلوطيني، والسحر الحروفي. وفي ذلك إيذان بانتهاء (مجتمع العلم).

ورابعها: فصام التجديد والتقليد، الذي أدى إلى الدخول في سياج التبعية للسادة الأصحاب في المذهب، وتحولت الممارسة الفقهية إلى انغلاق على المذهب. وتوقف الفقه عن أن يكون مصنعا ضخما لصناعة العقول المجددة. وانتهى الأمر أيضا إلى ضمور النموذج

(17) نفسه، ص 110-111.

النظري والبراديم العلمي لصالح منطق الترديد لآراء الأشخاص التي وجهتها السلطة السياسية أحيانا، والعادات الجارية أحيانا أخرى.

4. 3 .1 .1 .2. شروخ العقل المكتسبة:

تشكل هذه الشروخ كسابقتها خوارم للتكاملية التي ميزت العقل العلمي الإسلامي، وتؤثر نتائجها المتعددة سلبا على مشاريع إنتاج معرفة علمية بالإنسان من قبل من يستأسد بالعقل العلمي الغربي مستوردا معه أزماته: فالعقل المشتت المشروخ بآفات التراث وشروخ المعاصرة هو أعجز عن أن يقدم معرفة متماسكة منهجيا بالإنسان. وتتجلى الشروخ المكتسبة في أربعة:

أولها: فصام المقدس والمدنس، أو اللاهوت والناسوت. وهو يرجع إلى صراع البشر والقدر الذي فرض على سيزيف حياة القهر، وظل يتجرعها حتى جاءت العلمانية فثبتت نفس الصراع الذي لم تَمْحُهُ المسيحية. فكانت العلمانية مسيحية مدنسة، كما كانت المسيحية علمانية مقدسة (ما لله لله، وما لقيصر لقيصر). فتمَّ وضع السياج الناسوتي على العقل العلمي، ووضع السياج الطبيعاني على مفهوم الإنسان غالبا. فكان الإنسان ضائعا بين اليتم (هايدجر) والموت (فوكو). وكانت الأزمة العميقة للعلوم الإنسانية التي تكلم عنها أكثر من فيلسوف وعالم[18].

وصاحبَ ذلك الترددُ بين الواحدية المطلقة في تصور مفهوم العقل والحقيقة، والتعدد النسبوي العدمي السفسطائي، وضاع الإنسان بين مثالية موهومة، وبراغماتية معلومة. وامتدت (فلسفة الفوضى) إلى حقول العلوم الطبيعية والإنسانية[19].

---

(18) نحيل هنا إلى عبارتين: واحدة مأثورة عن الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر يقول فيها تعقيبا على فريديرك نيتشه الذي انتقد فكرة الألوهية: (منذ أن مات الله في الفكر المسيحي عاش الإنسان يتيما)، والثانية رددها الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو وهي قوله منتقدا العلوم الإنسانية المعاصرة (مات الإنسان). ومن العلماء البارزين الذين انتقدوا العلوم الإنسانية كما مورست في السياق الغربي: إدموند هوسرل في **(أزمة العلوم الأوروبية)** وممن انتقدوا بعضا منها كعلم النفس مثلا عالم النفس الفرنسي جان شاطو في كتابه (*Le malaise de la psychologie*)..

(19) أقصد المواقف التي تدعو إلى **إحراق ديكارت** وتندد بالعقل والنظام، وتدعو على اللاعقل والفوضى، كما فعل بول فايرباند P. Feyerabend في كتابه "**ضد المنهج**" ، وقد كتب عالم الاجتماع الفرنسي كتابه **(مساحة الفوضى)** وبين امتداداتها في العلوم الإجتماعية، على الرغم من أن الرجل ظل يعتقد في نوع من العقلانية المعممة.

وثانيها: فصام العقل واللاعقل، أو العلم واللاعلم، فالعقلنة لها سقف محدد لا يجوز الخروج عنه منذ وضعه أرسطو من القدماء وديكارت من المحدثين، وكذلك شأن العلم والمعارف المتصفة بالعلمية. مما جعل العقل منغلقا على مطلقاته، سواء في الفكر الفلسفي أو في الفكر العلمي قبل الثورة العمية المعاصرة نهاية ق 19م ومطلع ق20م، وساد عدد من التعارضات: كالعقل والتجربة، والاستنباط والاستقراء، وكلها مزقت الإنسان أفقيا وعموديا وقطريا، كما يرى يورفيتش Yurevich A. V. من خلال مثال علم النفس [20].

وثالثها: فصام الروح والجسد، أو الفرد والجماعة، وهو فصام يمزق جسد الفلسفة الغربية، والعلوم الإنسانية منذ نشأتها إلى اليوم. ونتج عنه التطرف في فهم التجربة الدينية بين النزعة الصوفية (والطرقية أحيانا) التي تتجلى في العودة إلى الديانات الشرقية القديمة، والنزعة البراغماتية التي تقبل التجربة الدينية لأغراض نفعية كما نجد عند وليم جيمس. فصار المجتمع مختزلا في الفرد، والفرد في الروح، والروح في الجذب الإلهامي. وكلها لا تسمح بقيام علم إنساني بالإنسان. وصاحبَ ذلك الانشقاق المنهجي بين نوعتين متنابذتين غالبا: ذاتية إنسانية كيفية، وموضوعية تجريبية كمية. مما يؤدي إلى الخلل النظري: المتمثل في الصراع بين الحتمية والضرورة والفردانية، والحرية والاستقلال والجماعية.

ورابعها الفصام القيمي بين العبد والسيد، الذي يحكم العلاقة الطبقية الاستعلائية للغرب بالشرق، أو للمركز بالبرابرة كما كان يسميهم أفلاطون قديما، أو الهمج والبدائيين والمتخلفين واللاعقلانيين والظلاميين والمارقين...، كما يسود اليوم من المصطلحات. ضمن سياج الأنا المركزية الغربية التي جعلت من الرجل الأبيض مقياس الإنسان والقيم في كل العوالم.

---

(20) وذلك في مقاله عن الحدود والتمزقات في الأطر المعرفية لعلم النفس، حيث يحلل يورفيتش أزمة علم النفس من خلال بعض مظاهرها الجديدة التي تتلخص في "تصدعاته" الأساسية الثلاثة، وهي: تمزقه "الأفقي " بين مختلف المدارس والاتجاهات، وتمزقه "العمودي" بين النزعتين الطبيعية والإنسانية، وتمزقه "القُطري" بين البحث الأكاديمي والممارسة التطبيقية. وهي ليست بالأزمة العابرة: إنها تمس الأساس العقلاني لتلك المظاهر الثلاث. ينظر:
Yurevich, Andrey V. *Cognitive Frames in Psychology: Demarcations and Ruptures* , Integrative Psychological & Behavioral Science 2009, 43 (2): 89-103

خلاصة القول: أنه ما لم يجمع العقل العلمي الإسلامي نفسه إلى نفسه، ويتحرر من عوائقه الثمانية فلا مطمع له في تأسيس قول علمي منهجي قويم عن أي موضوع يدرسه.

4. 3. 1. 2. حالة التنافر السجالي:

يقرر فقه العلوم أنه: **لا يوطن للنهضة العلمية بإبستمولوجيا التنافر السجالي.** ففي المجتمعات العلمية يهيمن نموذج **البحث التكميلي** الذي يتميز بنوع من الإبستمولوجيا[21]، يصح تسميته بإبستمولوجيا التعدد التكاملي، وهي تقوم على ركنين:

- رؤية العلاقة بين أطراف الثنائيات: الذات والموضوع، الكم والكيف، العقل والنقل، الفكر والواقع...
- بناء خطوط واصلة بينها: بمعنى بحث وجه الاختلاف بين أطراف الثنائيات، لحل المشكل. وتعليل ذلك: أن العلماء يحلون المعضلة من الداخل، بدل الوقوف على طرف واحد، واتخاذ المواقف الحدية من المشكلات، والدخول في صراعات حولها. ومن شأن هذا الربط أن يؤدي إلى تجسير العلاقة بين العلوم نفسها.

أما في المجتمعات غير العلمية، فتسود إبستمولوجيا التعدد السجالي بمظاهرها الثلاثة:

- الرؤية الأحادية الحدية: أعني رؤية طرف الثنائية فقط، والتعصب له. مما يؤدي إلى تحويل البحث العلمي إلى بحث يستمد مشروعيته من معضلة التعدد تلك لا من مشكلات العلم، ولا من مشكلات الواقع الذي يعالجه، فتستمر المعضلة ليستمر العلم. ومن ثم: تحويل أشكال الممارسة العلمية من وظيفتها البحثية الصرفة، إلى "آلة حرب" تغطي على التناقضات بين المواقف.

(21) يُنظر المقارنة التي أقامها عبد الله إبراهيم بين إبستمولوجيا البحث العلمي في الغرب المنتِج للبحث العلمي، وفي الدول التي تنقل نماذجه منه، في: **البحث العلمي في العلوم الاجتماعية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 29-53.

- دعوى التخصص: أي رؤية الهوة بين المعارف، لا الجسور الرابطة بينها، والتعصب للتخصص ظنا فيه شرفا خاصا، وميزة استثنائية، تحت تأثير لاشعوري لأسطورة (أم العلوم).
- الرؤية الفردية: بدل التعاون والاشتغال ضمن فرق العمل البحثية.

فإذا صارت البيئة العلمية على هذا الحال، تحولت إلى مستنقع يكون الخروج منه عسيرا مكلفا.

وبديل ذلك ثلاثة أمور: **النظر إلى إشكالات العلوم في شروخ الثنائيات لا في أطرافها، والنظر إلى وظائف العلوم في تدانيها لا في تجافيها، والنظر إلى النموذج النظري في كمال انفتاحه لا في قصور انغلاقه.**

4. 3. 2. العوائق التابعة:

والقول فيها يحتاج بحثا مستقلا، ولكننا نجمع الكلام فيها بما يكفي لبيان وجه الإعاقة فيها. وأول هذه العوائق: متصل بالمفاهيم والمصطلحات، وقد سبق بيان مشكلاتها، وشروط تحريرها في القاعدة الثانية من قواعد التوطين وشعبها الخمس.

وثانيها: متصل بالمناهج، فقد صارت كالعملة التي مُسِحَتْ معالمُها الحقيقيةُ من فرط الاستعمال غير الصحيح لها: مفاهيمُها رمادية، وآلياتُها مجهولةٌ أصولُها وقواعدُها ودقائقُ خطواتها ومشكلاتُ تنزيلها.

وثالثها: متصل بالنصوص، وهي المادة الأساسية للاشتغال في حقول العلوم الإنسانية والإسلامية، حتى في الدراسات الميدانية. فقد صارت النصوصُ التراثيةُ والغربيةُ معاً غريبةً عنا: تفصلُ ما بيننا وبينها عقباتُ التعرُّف والتحقيق والتوثيق، وعقبات اللغة والمضمون والثقافة، وعقبات الترجمة الخائنة. فلا نصوصُنا مألوفة، ولا نصوصُ الغرب معروفة.

حصاد أخير:

1. ليس الباحث من يتقن تكرار معلومات، بل من ينتج علما مؤسسا بفقه علوم خاص. بشرط: **المناسبة بين الفقه بالعلم والبحث في العلم.**
2. يُثبِتُ فقهُ العلوم أن تأسيس التقليد العلمي في الأمة ضروري كي تشارك بقوة في حركة التدافع الحضاري في عصرها، تحقيقا **للشرط العلمي للحضارة.**
3. يُسَلِّمُ فقهاءُ العلوم بأن الأمم لا تنهض بوجود عَلَم نابغة فيها، بل بوجود مجتمع العلم، وإلا كانت أجنحة النبغاء مكسورة، وأوراقُ إبداعاتهم مهجورة، وذلك تحقيقا لشرط **إقامة العلم على ركيزتي الجماعة والممارسة.**
4. مَنْ فَقِهَ العلومَ فَدرَسَ تاريخها وفلسفتَها، عَلِمَ أن العقل العلمي يظل مشلولا، إما لعدم توفر موجبات حركته العلمية، أو لعجزه عن تجاوز عوائقه، وتجديد عناصر القوة لديه، وأنه يصبح مؤهلا لبناء مجتمع العلم متى تحرر من عوائقه، وحقَّق شروطَ **توطين البحث العلمي النافع:** بجماعاته، وأدواته، ولغته.

المراجع

إبراهيم، عبد الله، **البحث العلمي في العلوم الاجتماعية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008.

ابن البيطار، أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي، **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، دار المتنبي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

التوحيدي، أبو حيان: **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح وضبط وشرح أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت-صيدا، 1373هـ / 1953م.

الجابري، إدريس نغش، **العلوم الإسلامية وتاريخ العلوم**، مجلة الدليل، العدد 1، 2013.

ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، ط 1، الدار البيضاء، 2005.

الخوارزمي، محمد بن موسى، **كتاب الجبر والمقابلة**، تقديم وتعليق: علي مصطفي مشرفة، ومحمد مرسي أحمد، دار الكتاب العربي، مصر، 1968.

دوهيم، بيير: **مصادر الفلسفة الإسلامية**، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق، 2005.

الرازي، أبو بكر: **الشكوك على جالينوس**، تحقيق وتقديم مهدي محقق، طهران، 1993م.

راشد، رشدي: **الوطن العربي وتوطين العلم**، مجلة المستقبل العربي، عدد 354، 2008م.

كوهن، توماس: **بنية الثورات العلمية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة محمد دبس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2007.

لالاند، أندري: **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت . باريس، ط 2، 2001، ج 1، ص 357.

Althusser L. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero. Paris, 1974.

Bachelard, G. *Philosophie du non*, Paris, PUF, 4e édition, 1966, p. 144-145.

Bachelard, G. *Le Nouvel esprit scientifique*, PUF, 1966, p. 173 & **Bachelard**, G. *La Formation de l'esprit scientifique*, 1938, Vrin, 1970.

Broad, C. D. *Scientific Thought*, New York, Harcourt, Brace, 1923.

Einstein A. *On the Method of Theoretical Physics*, in : Philosophy of Science, Vol. 1, No. 2, (Apr., 1934), pp. 163-169

Heidegger M. *What is called thiking*, trans. J. GLENN GRAY, Harper & Row, Publishers, New York, Evanston, and London, 1968.

Morange, M. *A quoi reconnaît on la philosophie des sciences*. Ed. Quae, Versailles, 2008.

Nietzsche F. W. *Twilight of the Idols, or*, *How to Philosophize with a Hammer*, Translated by Polt R., Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/ Cambridge, 1997.

Qadir, C. A. *Philosophie and Science in the Islamic World*, Routledge, London – New York, 1991.

Yurevich, Andrey V. *Cognitive Frames in Psychology: Demarcations and Ruptures* , Integrative Psychological & Behavioral Science 2009, 43 (2): 89-103.



كيف تكتب مقالا مفيدا..؟!

بقلم اد. عادل القليعي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

آداب حلوان.

من واقع تجربتي مع كتابة المقال وفن كتابته، نعم فن كتابته، فكتابة المقال فن كسائر الفنون التي تحتاج إلى موهبة، وفي نفس الوقت صقل هذه الموهبة بالتعلم والدرس في ناحيتيه الأكاديمية، والتثقيفية.

الأكاديمية عن طريق الإلتحاق بكليات الإعلام مثلاً أو الأكاديميات المتخصصة في هذا الفن.

أما التثقيفية عن طريق القراءة المستمرة في كافة صنوف المعارف للإطلاع على الثقافات المختلفة التي تكون بمثابة ركيزة أساسية عليها معول رئيس في بناء وتشكيل وعي الكاتب الذي ينعكس ذلك على قرائه، ويجعل مقاله وكتابته مقبولة تحمل ما تحمله من واقعية ومعاينة لمجريات الأمور والأحداث، مما تكسب المقال وقارئه حيوية وحركية وديناميكية لا يشعر معها القارئ بالملل والرتابة، ولا يشعر الكاتب أن ما يكتبه لا يشكل قيمة مما يدفعه إلى المواصلة والإستمرارية وتحري الدقة في كل حرف يكتبه.

من واقع تجربتي وتعاملي مع كتاب إجلاء من خلال إلتحامي بهم عن قرب وجلوسي معهم لفترات طويلة وتبادلي معهم الأفكار والآراء وهذا ليس عيبا، فلا خاب من استشار، ولا خاب سعي من سمع النصح والإرشاد، بل يشقى من ينفرد برأيه ويظن أنه الصواب، فلا يعاند ولا يكابر إلا كل مكابر.

أو من خلال مطالعة مقالات عمالقة الفكر على كافة الأصعدة والمستويات الفكرية والثقافية والفلسفية والسياسية والإجتماعية، أو من خلال الإطلاع على كل ما يكتب في الصحف والمجلات، وكذلك متابعة ما يتم تداوله على

منصات التواصل الإجتماعي، فليس كل ما تقدمه هذه المنصات غث، بل هناك منصات معتبرة تنشر الثقافات على المستوى المحلي والإقليمي والدولي.

نحن نعيش الآن في سماء رحب، فضاء ومنصات افتراضة، نحن نعيش الآن في عصر تقدم تقني وثورة معلوماتية جبارة، وهذا ما كنا دوما نحلم به، تحقيق تواصلا بيننا وبين الآخرين، دونما حاجة إلى سفر آلاف الأميال، دونما إرهاق مادي وتكلف نفقات سفر باهظة، لكن عن طريق التطبيقات المختلفة عبر الأون لاين، من الممكن أن نعقد الندوات الثقافية، مما يثري حياتنا وننعم بفكر عالمي، كل يقول رأيه ويعبر عنه في أريحية ويسر.

نعم السيدات والسادة، إنه عصر المواكبة والمعاصرة، إنه عصر الحداثة وما بعد الحداثة آلتي لا نرفضها أبدا بل ندعمها بكل ما أوتينا من فكر ومن رجاحة عقل، دونما إفراط أو تفريط، دونما إخلال بقيمنا وموروثاتنا العقدية وموروثنا الحضاري، دونما إهدار لقيمنا وأخلاقنا، دونما العبث بعقولنا، نعم تعاملوا معنا كعقول قائدة لا عقول منقادة.

نعم أيها الحداثيون دعونا نقبل بعضنا البعض دون نزعة التعالي والإستعلاء.

دعوانا نفكر مع بعضنا البعض من أجل إعلاء كلمة الفكر، فالفكر لا دين له ولا وطن، أيها الأحرار.

عدة نقاط رئيسة أظنها مفيدة لمن يريد أن يكتب مقالا.

أولها: إختيار الموضوع، أيا كان هذا الموضوع، في السياسة، في الطب، في الفلسفة، في الإجتماع، في علوم البيئة، في العلوم الدينية.

فاختيار الموضوع لابد أن يكون مستقا من البيئة التي يعيش فيها الكاتب.

فالكاتب والمفكر والفيلسوف والأديب، نتاج البيئة التي يولد فيها، ومن ثم لابد أن يكون مهموما بقضايا مجتمعه محاولا أن يقدم لها حلولا وإلا فليذهب بفكره ومقالته إلى حيث يشاء.

ثانيها: البناء النسقي مما يحقق تكاملية المقال، بمعنى لابد أن تكون أفكار المقال متسقة مع سياقاته وفي نفس الوقت متناسقة، أي أن الكاتب يسير في خط مستقيم في مقاله، يمسك بالفكرة وخيوطها من أولها إلى آخرها، فلا يكون يتحدث عن موضوع ما فيتركه ويدخل في موضوع آخر وهكذا، مما يشتت ذهن المتلقي، ويشعره بالملل مما قد يؤدي به إلى الإنصراف عنك.

ثالثها: الإصغاء جيدا دون تكبر أو لا مبالاة بآراء القراء، فرب رأي يقدم إليك يكون مفيدا لمقالتك فتحسن منه في مقالات قادمة، فينبغي على الكتاب أن ينصتوا جيدا للنقد البناء، فرب ناصح لك يريد الخير لك ويريد أن ترتقي بفكرك، ورب ناقض لك لا يحب لك الخير، فبعدم صدك له تفوت عليه الفرصة، فرصة أن يهدمك ويهدم فكرك.

رابعها: عدم اليأس، فكثير من الكتاب ما يصابون بالإحباط واليأس لأنه ليس لهم قراء أو جمهور يشجعونهم ويصفقون لهم، وجميع الكتاب تعرضوا لذلك في مقتبل أعمارهم، لكن أكتب لذاتك، أرضي طموحك، أشبع هوايتك، اليوم لا يوجد قراء غدا سيكون هناك آلاف القراء الذين يقرأون لك ويستمتعون بكل حرف تكتبه، المهم لا تتوقف ولا تيأس واهتم بجودة وتجويد موضوعكم محل كتابتك.

خامسها: الدقة والأمانة والموضوعية، بمعنى أن يكون يكون الكاتب دقيقا عينه وسط رأسه وهو

يختار موضوع مقالته خصوصا الموضوعات الدينية والسياسية، وليطرح الذاتية والطائفية والعنصرية جانبا إذا أراد أن يستقيم مقاله ويلاقي قبولا عند الناس.

سادسها: عدم تأخير الفكرة، فأفكارنا في غالبية الأوقات تكون عصية الحضور، فإذا حضرت لا تؤجلها، بل أسعى جاهدا لتدوينها في دفترك أو على ذاكرة جوالك، وأنت في المواصلات، وأنت جالس على المقهى، وأنت تشاهد التلفاز، فأفكارنا مستقاة من واقعنا الذي نحياه، ثم قم بتهذيبها وتنقيحها وترتيبها، وبعد أن تخلد في مكتبك أعد صياغتها من جديد، وأنا على يقين أنك ستخرج بمنتوج راق يستفيد به الجميع.

سابعها: أسعى قدر استطاعتك لنشر مقالتك، بكل الطرق المشروعة والمتاحة، فلو كنت طالبا، أنشرها على مجلة الحائط في مدرستكم، في جامعتك، في معهدك، إن كنت موظفا أنشرها مقروءة بين زملائك وناقشهم فيها.

أنشرها على منصات التواصل الإجتماعي فهي منبر من لا منبر له، إلى أن يقيض الله لك من يشاهدك ويقرأ فكرك ويأخذ بيدك إلى مساحات واسعة فينشر لك في الصحف والمجلات.

ثامنها:المنهجية في الكتابة، بمعني أن تنتهج منهجا منضبطا في عرضك للأفكار تحليلا ومقارنة بأفكار الآخرين ونقدا إيجابيا، فإن كان مقالك يناقش موضوع من الموضوعات المعاصرة، فلابد من طرح الإشكالية، ليس طرحا وحسب وإنما محاولة إيجاد حلول لها، من خلال رأيك الشخصي.

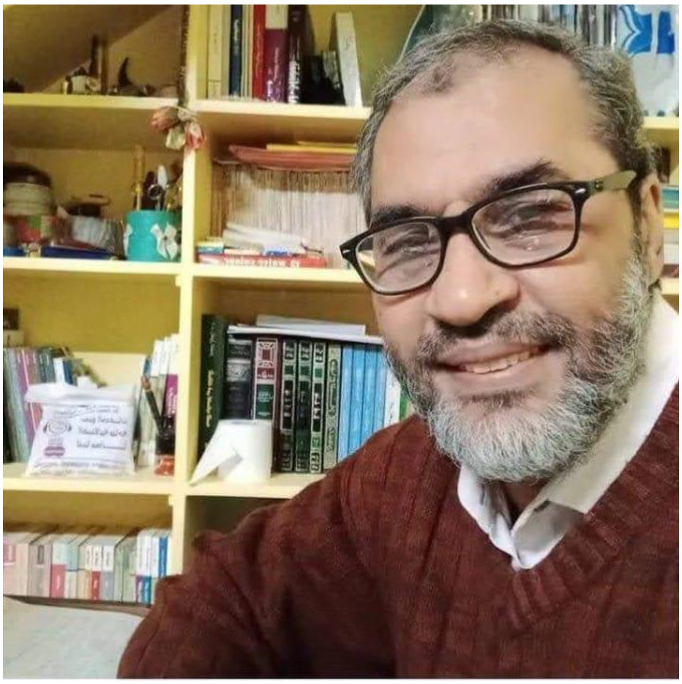
تاسعها: لابد أن تكون لغة الكاتب سليمة، ينبغي عليه أن يمتلك محصلة لغوية معتبرة، ليس هذا فقط، بل ويمتلك جمال العبارة ورقتها التي تجعل القارئ متابعا مشوقا إلى كتاباتك فإن غبت عنه استوحشك وراح يتحسس أماكن تواجدك.

كذلك ينبغي على كاتب المقال أن تكون عبارته سهلة بسيط واضحة بعيدة عن المصطلحات الغامضة فالمقال يخاطب جميع أطياف المجتمع خصوصا وإن كان مكان نشره الجرائد والمجلات اليومية، والأسبوعية ونصف الشهرية والشهرية.

عاشرها:المحبة، وآثرت أن أختم بها مقالتي، لماذا؟!، لاننا لن نطبق النقاط التسعة السابقة إلا إذا كان هناك حب للأشياء التي نقدم عليها ونقوم بعملها، فبفعل المحبة وحب ما نعمله ننجز ما نقدم عليه، فلنحب ما نعمل ليحبنا عملنا الذي نقوم به، فالمحبة تصنع المعجزات، فأحبوا ما تقدمون عليه يحبكم.

ليس هذا وحسب فالمحبة احتواء، بمعنى تقمص الفكرة واعتنقها وعانقها ستعانقك وستصبح كعجينة الصلصال طيعة لك سلسلة تشكيلها، أو كقطعة رخام من الجرانيت أو المرمر، تنقش عليها فتلين لك محبة ولا تبخل عليك.

السيدات والسادة، جربوا هذه النقاط العشرة وجميعنا مرآة لجميعنا، وجميعنا يتعلم من جميعنا، فلا أحد يدعي علما، فمن ادعاه فاعلم أنه جاهله.



في الأدب الإسلامي ..

خصائصه ووظائفه وجمالياته

أ.د. ناصر أحمد سنه/ كاتب وأكاديمي من مصر.

الأدب نشاط وثيق الصلة بالحياة والحضارة، فليس ثمة حضارة بلا آداب أو فنون، تضيف لها غايات ووسائل تحقق الخير والحق والحرية والجمال، وتحتاجه الحضارة ركيزة بجوار الركيزة المادية في نهوضها وانطلاق مسيرتها. والمتأمل للحالة الأدبية لدينا يجد أنماطا أدبية، ومدارس نقدية، يقف خلفها رؤى وأيدلوجيات متنوعة، وفي مقابل الوافد من هذه الأنماط وتلك المدارس .. نما "الأدب الإسلامي".. مصطلحاً قديم الميلاد والنشأة، حديث التداول والدلالة، ليغرد داخل قيم الأمة لا خارجها.. أدبا ذاتيا متميزا، ينبع من المذهبية الإسلامية، وليساهم في النهوض الحضاري لأمتنا العربية الإسلامية، وفي تقديم الأنموذج الواقعي والإنساني والعالمي. لكنه مازال لدي البعض مفهوما غائماً في مفهومه وخصائصه ووظائفه، ملتبساً في صفته "الإسلامية"، فهل هو:"أدب ديني وعظي إرشادي"؟، فأين إذن جمالياته؟ ، هذا ما ستحاول السطور إيضاحه وتبيانه.

الأدب، شأنه شان الفن عموماً، هو تعبير "جمالي مؤثر" عن الرؤي والتجارب والمواقف والقناعات والخبرات. فهو ـ أي الأدب ـ أداة تساعد الإنسان في التعرف علي كونه، وتضاعف الوعي بكينونته.. تعبيرا وتكثيفاً للإحساس بالخير والحق والحب والجمال، وتنظيماً للانفعالات والأشواق:" فليس يكون أدبا إلا إذا وضع المعني في الحياة التي ليس لها معني ،أو كان متصلا بسر هذه الحياة فيكشف عنه أو يؤمي إليه من قريب،أو يغير للنفس حياتها وفقاً لأشواقها وأغراضها، وينقلها من حال إلي حال، ومن حياتها التي لا تختلف عن حياة الآخرين إلي حياة أخري كملت فيها أشواق النفس، لأن فيها اللذات والآلام بغير ضرورات ولا تكاليف... وهو يخلق للنفس دنيا المعاني

الملائمة لتلك النزعة الثابتة فيها إلي المجهول، وإلي مجاز الحقيقة، وأن يُلقي الأسرار في الأمور المكشوفة بما يتخيّل فيها، ويرد القليل من الحياة كثيرا وافيا، بما يضاعف من معانيه، ويترك الماضي منها ثابتا قارا بما يخلّد من وصفه، ويجعل المؤلم منها لذا خفيفاً، بما يبُث فيه من العاطفة، والمملول ممتعاً حلواً بما يكشف فيه من الجمال والحكمة، ومدار ذلك كله علي إيتاء النفس لذة المجهول التي هي نفسها لذة مجهولة أيضا، فإن النفس طلعة متقلبة، لا تبتغي مجهولا صرفا، ولا معلوما صرفا، كأنها مدركة بفطرتها أن ليس في الكون صريح مطلق ولا خفي مطلق، وإنما تبتغي حالة ملائمة بين هذين، يثور فيها قلق أو يسكن منها قلق(1).

والأدب المتوازن بين الجمالية والتأثيرية يتناول تلك الأمور والمشاعر ويعالجها (تركيزا وتكثيفا وتلميحا وتصريحا وتجريدا وتجسيدا وشكلا ومضمونا في آن واحد)، ليصنع من العمل الأدبي قيمة إنسانية أخلاقية جمالية إيجابية، ومن ثم ينتزع من نفوسنا كل أحاسيس الصراع أو التمزق ليترك توافقا رائعا بين هذا العمل وبين الوعي الذاتي والإحساس الأخلاقي والتوافق الوجداني والشعور بالطمأنينة والأمن النفسي. وهو بهذا المعني فرصة طيبة لتقديم خبرات الإسلام ورؤاه ومواقفه ومعطياته وزرعها في نفوس الناس لتثمر حدائق غناء.

الأدب الإسلامي: مفهومه، وخصائصه

ليس من باب المصادفة أن يكون رجالات الإسلام وعلماؤه وفلاسفته من أكثر الناس اهتماما وممارسة لفن الأدب شعرا ونثرا، ولنا في أقوال الرسول الكريم صلي الله عليه وسلم لحسان بن ثابت شاعر الإسلام الأول الأسوة:"نافح عنا وروح القدس يؤيدك"،"أجب عني، اللهم أيده بروح القدس" ،"اهجهم، وجبريل معك"(2). كما تجد نفس الأمر عند كعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة، وحمزة بن عبد المطلب، رضي الله عنهم أجمعين ثم الشافعي وابن سينا وابن المقفع والجاحظ وغيرهم، عربا وعجما، قديما وحديثا، تراوحت مذاهبهم بين من يهتم بنفعية الأدب وفائدته، وبين من يؤثر جمالياته وتأثيرته، وثالث يجمع بين الغرضين. ومن ثم وجدنا نظريات نقدية رائدة:"نظرية الإسلام في النقد" لمحمد عبد السلام الجمحي.

وحديثاً.. منذ الكتابات الأولي للعلامة "أبو الحسن الندوي" حيث دعا إلي إقامة "أدب إسلامي"، وجهود الشاعر الفيلسوف"محمد إقبال" في هذا المنوال، ومنافحات أديب الإسلام والعربية مصطفي صادق الرافعي، ثم كتابات الأستاذ سيد قطب الأدبية الرصينة، ثم تلاه محمد قطب في:"منهج الفن الإسلامي"، ثم نجيب الكيلاني:"الإسلامية والمذاهب الأدبية"، وخطوات د. عماد الدين خليل الرائدة علي هذا الطريق وكتابه"النقد الإسلامي المعاصر"، ثم ولادة "رابطة الأدب الإسلامي العالمية"، وكذلك إنشاء جوائز عالمية للترجمة من العربية

وإليها "جائزة مكتبة الملك عبد العزيز العامة للترجمة"، لتؤكد عالمية هذا الأدب ومفهومه وجمالياته، وعلاقته بسائر الإبداعات العالمية قديمها وحديثها.

ويمكن إيجاز مصطلح ومفهوم الأدب الإسلامي علي النحو التالي:"انه تعبير فني جميل مؤثر، نابع عن ذات مؤمنة، يترجم عن الحياة والإنسان والكون وفق الأسس العقائدية للمسلم، وباعث للمتعة والمنفعة، ومحرك للوجدان والفكر، ومحفز لاتخاذ موقف والقيام بنشاط ما(3). وهو ليس بأدب فترة كذلك، فمصطفي صادق الرافعي في"تاريخ آداب العرب": نقد التقسيم السياسي للأدب "من عصر النبوة ـ حتي بني امية" فهو حسب رأيه لا يليق بآدابنا، إذ إن الأدب العربي موصول الحلقات متكامل ومترابط برباط قوي هو اللغة العربية.. لذا فالأدب الإسلامي ليس أدب فترة، يتحدد بفترة زمنية معينة، بل يتحدد اكثر ما يتحدد بالفكرة والجمال، فالفكرة تحدد إسلامية العمل الأدبي، والجماليات تحدد إبداعية الأدب. كما إنه أدب فطرة يقوي ويضعف بقوة وضعف الفطرة السلمية، وهو يستجيب لها في صحتها واعتلالها، لذا فهو أدب واقعي وإنساني وعالمي يأتي أشمل من الأدب الديني الذي يجعل موضوعه ومحوره الدين، فالأدب الإسلامي أدب مفتوح أمام موضوعات شتي فصلها سيد قطب في كتابه:" في التاريخ: فكرة ومنهاج"، وطرحها محمد قطب في: "منهج الفن الإسلامي"(4).

الأدب الإسلامي: وظائفه

إن كتاب الله الخالد أعتمد جمال الكلمة، وتأثير المضمون ليهز الوجدان، ويوقظ العقول، ويحرك الوجدان، ومن هنا تتبدي مهمة وأهمية ووظيفة الأدب في الحياة. فله وظيفة عقائدية (5)" تعبر عن رؤية الإسلام للكون والحياة والعالم والإنسان، توحيدا، ونقدا وتفنيدا وهدماً جميلا لمذاهب وضعية تُعبد الناس للأرباب من دون الله تعالي، فتلك الوظيفة تعكس رؤية مشخصة، واقعية حياتية، بصورة مرنة وملتزمة في آن "مرونة تتجاوز التلقين والتقرير، والتزما من أجل الحفاظ علي الشخصية الفنية الإسلامية كي لا تتشوه أو تضيع أو تتفكك".

وله وظيفة اجتماعية وسياسية: تصنع المجتمع الإسلامي وتعالج أدوائه، توحدا وتماسكا وتكافلا، قيما وممارسات، تخلية من البدائل القبيحة، وتحلية بالنماذج الجميلة، وكما سعي" هنري سيوريا" لمجتمع نصراني، و"جدعون" لمجتمع يهودي، و"باسترناك" لمجتمع ليبرالي، و"كامو" لمجتمع وجودي، و"شولوخوف" لمجتمع شيوعي و"ميتشل" لمجتمع رأسمالي، و"مورافيا" لمجتمع منحل. فلماذا لا يسعي الأدب الإسلامي وأدباؤه عبر القصة والرواية والشعر والمسرحية إلي صياغة المجتمع الإسلامي:

أحرام علي بلابله الدوح حلال للطير من كل جنس؟

كما له وظيفة نفسية: حلا لمشاكل المسلم والإنسان المعاصر المأزوم، تطهيرا وتحررا، وتحصنا له من التفكك والضياع والتشتت، وممانعة له من التدمير والإقصاء والفناء .. إن مشاهدة الخوف والتازم متجسدا في هذا البطل أو ذاك يُحررك من الخوف والتأزم. وله وظيفة تاريخية: تصويرا وتحليلا وتوثيقا للتجارب التاريخية المؤطرة زمانا ومكانا كي لا تتعرض للضياع أو التزوير ومن ثم الاستعادة والأحياء واستلهام التاريخ معيشة فنية لمجابهة عالم يسعي لتكريس أننا "ليس لنا تاريخ علي الإطلاق". ثم له وظيفة منهجية عنصرا حيويا ومؤثرا وتوازن منهجي في طرح المعطيات والقضايا الإسلامية علي المثقف والعلم المعاصر في تكامل مع وظيفة العالم المسلم ، قد يكتفي البعض بقراءة تفسير ابن كثير أو الطبري او القرطبي، ولكن غيرهم يجدون في قراءة" التصوير الفني في القرآن". ولقد بات الأدب الإسلامي . يحل الأزمة الإنسانية القديمة الحديثة, و"الفصام النكد" الذي يطغي فيها جانب من جوانب الإنسان على آخر، وأعظم ما يقدمه الأدب الإسلامي للحياة المعاصرة: الرؤية المترابطة لمكونات الإنسان وتكاملها وتداخلها وتوازنها، وما يحقق له التوازن بين دنياه وأخرته، وفق القيم الحاكمة لحياته.

ووظيفة تربوية أخلاقية لأكبر قدر من الانضباط الخلقي وصولا بتنمية الحس الجمالي للمسلم، فسلم القيم التربوية والأخلاقية واسع المدى ومتساوقا ونظرة شمولية ترفض التجزئة للقيم، مع الاستعلاء علي الدنس والمغريات، والتوحد بين المعتقد والممارسة، وملء الفراغ النفسي والاجتماعي المعاصر، وتجاوز الرومانسية المريضة، ورفض الذوبان، لتحقيق الاقتران بين الفن والقيم، وطرح بدائل مقنعة لمعطيات الفنون الوضعية في ميدان القيم التربوية:البرغماتية والوجودية والمثالية والمادية والدراونية الاجتماعية. إنك لا تجد تقرير المعني الوظيفي/ الجمالي للأدب في اسمي معانيه إلا في اللغة العربية وحدها"فإذا أردت الأدب الذي يقرر الأسلوب شرطا فيه ويأتي بقوة اللغة صورة لقوة الطباع وبعظمة الأداء صورة لعظمة الأخلاق، وبرقة البيان صورة لرقة النفس، وبدقته المتناهية في العمق صورة لدقة النظرة للحياة، ويريك الكلام أمة من الألفاظ عاملة في حياة أمة الناس، ضابطة لها المقاييس التاريخية محكمة لها الأوضاع الإنسانية مشترطة فيها المثل الأعلى حاملة لها النور الإلهي ..إذا أردت الأدب الذي يُنشئ الأمة إنشاء ساميا ويدفعها إلي المعالي دفعا ويردها عن سفاسف الحياة ويوجهها بدقة الإبرة المغناطيسية إلي الأفاق الواسعة، ويسددها في أغراضها التاريخية ويملأ سرائرها يقينا ونفوسها حزما وأبصارها نظرا وعقولها حكمة وينفذ بها من مظاهر الكون إلي أسرار الألوهية ..إذا أردت كل ذلك وغيره وجدت القرآن الكريم وضع الأصل لذلك كله بل لقد جعل هذا الأصل مقدسا وفرض هذا التقديس عقيدة واعتبر هذه العقيدة ثابتة لن تتغير".(6).

الأدب الإسلامي: جمالياته

يتبدي جمال الأدب الإسلامي عند مقارنته "بأدب عصر العولمة الثقافية" التي تستبدل" ثقافة وصناعة الكلمة" لتكرس "صناعة الصورة وثقافتها"، وتحول العناصر الجمالية مثل البلاغة والبيان والاتفاق والتطابق والموضوعية والإحالة المرجعية والواقعية إلى "بيت مرايا"، أو "بيت رعب غير مستقر"،"فثقافة العولمة" هي ثقافة التهكم والسخرية أكثر من الجدية، والتغيير والإرجاء والتكرار، أكثر منها ثقافة التحديد والتجديد، وتماهي الأنساق الثقافية والأدبية أكثر من استقلالها، فتتداخل الأساليب (الشاكة والمشككة في كل المقولات، وغير المنسجمة مع أي موروث) إلى الحد الذي يصبح بلا أسلوب، فمن خصائص ممارساتها الأسلوبية: الاستخدام الشديد للتناص الانعكاسي الأسلوبي Reflexive intertextuality ، والتأكيد على أن النص/الكتابة هو أولا وأخيراً للكاتب وليس للقارئ(7)، ويرى مروجو هذه الآداب. استعلاءً بتلك السمات التي ينبغي أن تسود العالم طوعاً أو كرهاً أنها لن تسود إلا بتفتيت الثقافات المحلية، وصياغتها ضمن منظومة ثقافية نمطية واحدة، بلا تمايز أو اختلاف أو خصوصية للثقافات المتعددة.

في حين يصف "ابن خلدون" في مقدمته جماليات وبراعة "الأدباء الإسلاميين" فيقول:"إن كلام الإسلاميين من العرب أعلي طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهليين في منثورهم ومنظومهم.. والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا لطبقة عالية من الكلام في القرآن والحديث، والذين عجز البشر عن الإتيان بمثلهما، فنهضت طباعهم وارتقت مكانتهم في البلاغة، علي ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة أو نشأ عليها، فكان كلامهم في نظمهم ومنثورهم احسن ديباجه، واصفي رونقا من أولئك، وارصف مبني، واعدل تثقيفا، بما استفادوه من الكلام العالي". وحين جاء النص الإلهي والخطاب القرآني باللغة العربية نالت من الشرف والقدر ما لم تنله لغة أخري ، وجعل الأدباء يتبارون في صيانتها والعناية بها علي شتي الأوجه، فهي رمز الأمة والمعبرة عن حضارتها ووعاء آدابها وأفكارها ووجدانها ومشاعرها، وحين أقسم الله تعالي "بالقلم" أداة الكتابة ارتفع شأو الأدب والكتابة.

ولقد ابتكر النظم القرآني صورا أدبية مدهشة بدت غريبة عما كان العرب يعرفونه في نثرهم وشعرهم وهي أروع مما نعرفه في أدب العصور الحديثة"(8)، فلقد وردت فيه القصة والقصص علي نحو غير مسبوق ولقد بات واضحا بروز جماليات الأجناس الأدبية، شكلا ومضمونا، وتوجه آداب. وإن كان يستلزم المزيد والمزيد. نحو الفن الملتزم

الذي ينحو للتحرر الحقيقي، وتجريد المرء من كل قيد إلا رضا ربه، أنماطا فنية لها لغة رائعة، وآدابا بليغة، وقواعد رفيعة، وأفكارا سامية، سموا بالذائقة الفردية والجمعية والإنسانية.

وإذا كان الشعر ـ موهبة ومهارة ـ هو" تصوير ناطق"، وتنظيم للخيال بحيث يتحول من أخلاط مشوشة جامحة، وتجارب ذاتية، إلي أشكال جميلة وقوالب بديعة تستحث الوجدان والفكر وتحفظ توازنهما بما لها من معان وأهداف عامة لا تنفصل عنه. وتبقي روح الشعر هي جوهر الفن وأشكاله المختلفة. لذا برز الشعر الإسلامي الذي يتميز بالوضوح والشفافية والقوة. والأعمال الأدبية التي تخلو من روح الشعر ليست أعمالا فنية. بينما الحاجة للنثر حاجة عقلية وفكرية ومنطقية لأنه يخاطب تلك الجوانب من المرء. ففي الكتابة عن السيرة النبوية يبدو عبد الحميد جودة السحار وعمله في عشرين جزءا في أسلوب شائق رائع نموذجا يحتذي في هذا المجال. وهناك العقاد و"عبقرياته"، وكتابات أنور الجندي، وعماد الدين خليل، وحلمي القاعود علامات مضيئة علي طريق الأدب وحركة النقد الإسلامي.

ولقد نشا المسرح من رحم الشعر، فلغة المسرح لغة خصبة ذات إيقاع موحى، وفي المسرح الإسلامي برزت نصوص وأعمال مسرحية معاصرة جديرة بالذكر والإشادة منها: "الملحمة الإسلامية الكبرى..عمر" في تسعة عشر جزء للأديب الكبير علي احمد باكثير، وله نصوص مسرحية أخري ك" إله إسرائيل، مسرحيات عبد الحميد جودة السحار ومنها "الله اكبر"، ثم هناك "عالم وطاغية"، و"يوسف الصديق" ليوسف القرضاوي، و"عروة بن حزام" لهاشم الرفاعي، و"محكمة الصلح الكبرى" لمحمد ماضي أبو العزايم، و"النجاشي ملك الحبشة" و"جوار الله" و"الأبطال" و"هرقل عظيم الروم" لمحمد عبد المنعم العربي، و"مسرور ومقرور" لأحمد بهجت، و"محاكمة رجل مجهول" لعز الدين إسماعيل، و"محكمة الهزل العليا.. تحاكم الأيدي المتوضئة" لجابر قميحة، و"أصحاب الأخدود" لمحمود أحمد نجيب،"وعودة هولاكو"، و"القضية"، و"الواقع .. صورة طبق الأصل" لسلطان بن محمد القاسمي وغيرهم. كما برزت فرق مسرحية ك "فرقة الشبان المسلمين".

كما تلقت الجماهير بشوق ولهفة الأعمال الدرامية التلفزيونية من سيناريو وحوار أمينة الصاوي: :"محمد رسول الله" من إخراج"أحمد طنطاوي"،عن إبداعات القصص الموسوعي لعبد الحميد جودة السحار، و"علي هامش السيرة"، و"فرسان الله ، و"الكعبة المشرفة"، و"الأزهر منارة الإسلام". أما فن الرواية والقصة فعلاقة خاصة بين الروائي والقاص وقارئهما تتسم بالاندماج المباشر والشخصي في تجربة ومضمون ما يريده الكاتب، وهما مزيج من أجناس شتي: المقال والخطابات الشخصية والمذكرات والتاريخ والوثائق الرحلات والسلوك الاجتماعي والتحليل

النفسي للشخصية. ويشكل دراسة موقف الإنسان من الكون البؤرة التي تنبع منها الأحداث ومواقفها وبنائها الدرامي. ففي الرواية نجد نجيب الكيلاني ورواياته الرائدة في الأدب الإسلامي: "ليالي تركستان"، و"عمالقة الشمال"، و"عذراء جاكرتا"، و"عمر يظهر في القدس"، و"رحلة إلي الله". ويُعد "محمد عبد الحليم عبد الله" معلما بارزا والذي قدم للمكتبة العربية ثلاثين كتابا معظمها في فن الرواية "13 رواية" وعشر مجموعات قصصية قصيرة، واعتني فيها بالقضايا الإنسانية والقيم العامة ونادي بالأمل والوقوف بعد الانتكاسات التي يتعرض لها شخوصه، مع بروز عنصر الخيرية وانتصاره أمر باد في أعماله وتُعد روايته"الباحث عن الحقيقة" أنموذجا تطبيقيا للأدب الإسلامي(9).

الهوامش

1- بتصرف من "وحي القلم"، مصطفي صادق الرافعي ،ج 3 ضمن مكتبة الأسرة 2003م، ص 191.

2- فتح الباري شرح صحيح البخاري م 10، ص546.

3- د. نجيب الكيلاني: مدخل إلي الأدب الإسلامي، كتاب الأمة: 14، جمادى الآخرة، 1407هـ، ص 36، قطر.

4- حسن الأمراني: "سيمياء الأدب الإسلامي .. المصطلح والدلالة"، مؤسسة الندوى/ المغرب.

5- راجع د. عماد الدين خليل: وظيفة الأدب في المفهوم الإسلامي، مجلة الأمة، ربيع الآخر 1403هـ، ص 8. 13، قطر.

6- بتصرف من "وحي القلم"، م.س.، ص197. 198".

7- مجلة الكويت، العدد: 261، يوليو 2005م، ص 56. 58.

8- مجلة العربي : 578ن يناير 2007م، ص 157

9- راجع حلمي القاعود: مجلة الأمة، العدد59 ذو القعدة 1405هـ.

من الدلائل العقلية على صدق النبي صلى الله عليه وسلم



د.على حسن الروبي

الحلقة الأولى (أخلاقه وسيرته قبل البعثة)

نحاول في هذه المقالات إلقاء الضوء على بعض البراهين والدلائل العقلية على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في دعوى النبوة والرسالة.

ذلك أننا نزعم أن الإنسان الذي يعيش في عصرنا الحاضر ولم يعاصر النبي صلى الله عليه وسلم= لهو قادر على أن يتحقق من صدق نبوته وإنْ لم يكن قد عاين الخوارق التي رآها المعاصرون له، والتي كانت برهاناً على صدق دعواه النبوة والرسالة.

وكما يقول ابن حزم في الفِصل (342/1): " إن سيرة محمد –صلى الله عليه وسلم– لِمَن تدبّرها تقتضي تصديقه ضرورة، وتشهد له بأنه رسول الله –صلى الله عليه وسلم– حقًّا، فلو لم تكن له معجزة غير سيرته –صلى الله عليه وسلم– لكفى".

وأول ما نبدأ به من تلكم البراهين والدلائل هو تقليب النظر في سيرة النبي –صلى الله عليه وسلم– وأخلاقه وأحواله قبل دعوى النبوة وبعدها، وسنرى إلامَ سيقودنا التفحص والتأمل في هذا الجانب، محاولين قدر الجهد أن نلتزم التفكير العقلاني ونبتعد عن العواطف والمصادرات والإطلاقات، فإننا وإنْ كنا من المسلمين المؤمنين بهذا النبي

الكريم – صلوات الله عليه– والمذعنين لدينه والمستسلمين لشريعته ومنهاجه= إلا أننا على ثقة كبيرة بأن نبوته– شأنها شأن الركائز الإيمانية في الإسلام– يمكن البرهنة العقلية عليها، وليس فيها ما يتعارض مع العقل الصحيح المتجرد من الهوى والغيّ، ولعل في سرد تلكم الدلائل العقلية ما يزداد به المؤمن إيماناً، وما يستقين ويطمئن به المتشكك المتحير.

وإنما اخترنا جانب الأخلاق والسيرة الذاتية ليكون معياراً يُعتبر به في الحكم على صدق ادعاء النبوة من عدمه؛ للتعلق والتلازم بين الأمرين، فإن النبوة ليست اختراعاً علمياً تقنياً أو موهبةً فنيةً أو أدبيةً أو مُنجزاً اقتصادياً أو نحو ذلك من الأمور المقطوعة الصلة بأخلاق الإنسان وتكوينه القيمي؛ فإننا نجد الموهبة الأدبية والفنية في أشخاص عارين عن الفضيلة والخُلق كما نجدها عند أصحاب الفضيلة والخلق، ونجد الذكاء المعرفي والعلمي عند الأخيار الأبرار كما نجده عند الأشرار الفجار.

وأما في حالة البنوة فالأمر مختلف تماماً؛ فالنبوة دعوى من صاحبها إما أنه صادق فيها وإما أنه كاذبٌ، ولا ثالث لهما.

وإذا كان كاذباً فالكذب متنافٍ مع الفضيلة والخُلق عند عامة البشر، فادعاء النبوة كذباً مثله مثل القبائح الأخلاقية= لا يتأتى إلا من شخصٍ لا حظ له في الأخلاق والفضيلة لا سيما فضيلة الصدق والأمانة، بل هو – أي ادعاء النبوة كذباً– أقبح من سائر القبائح الأخلاقية لما فيه من الخداع العام للبشر، ولجمعه بين الكذب على البشر والكذب على الله، ولاستعماله الكذب والخداع فيما ينبغي أن يكون داعية للأخلاق الحميدة والفضائل والمحاسن، ألا وهو النبوة.

وبالجملة فهذا معيارٌ ناهضٌ للحكم على مدعي النبوة بالصدق أو الكذب في دعواه؛ لما فيه من إنباءٍ عن حاله وما يتوقع منه؛ إذْ الناس يجرون مع ما اطرد وترسَّخ من أخلاقهم وطبائعهم ولا يخالفون ذلك إلا على جهة الندرة،

وآية ذلك أنك تجد من نفسك القدرة على تصديق أو تكذيب ما يُنسب من فعلٍ ما لشخصٍ ما إذا كنتَ على دراية حقيقية بأخلاق هذا الشخص وطبيعة تصرفاته، فمثلاً لو حدثك الناس عن شيء ينسبونه لصديقٍ تَخْبُره أو لشخصٍ عاملتَه وداخلتَه؛ فإنك لا تلبث أن تسارع إلى قبول ما ينسبه الناس إلى ذلك الشخص أو إلى ردِّه ورفضه، ويكون معوِّلك في القبول أو الردِّ= هو ما تَخْبُره من أخلاقه وما تعرفه من حاله، وهل تنسجم الصفة أو الفعل الذي نسبوه إليه مع المستقر المعروف المتحقق من أخلاقه وأفعاله أم يتعارض معها؟ فإذا كنتَ قد خَبَرّته بالمعاشرة والمعاملة الطويلة وعلمتَ أنه جبانٌ خوَّارٌ= فستستيقن ساعتها كذبَ نسبةِ الشجاعة والإقدام إليه وأنّ واسمه بالشجاعة والإقدام إما منتفعٌ من صاحبك أو جاهلٌ بحاله، وإنْ كنتَ قد خَبْرته عفيفاً زاهداً متحرياً للحلال في مطعمه ومشربه= علمت أن الشائعة التي انتشرت بأنه حاول سرقة حافظة نقود أحد الأشخاص= محض كذبٍ وافتراءٍ، وهكذا.

ذلك أنّا نعلم أنّ مَن اصطبغ بخلقٍ ما من الأخلاق مذموماً كان أو محموداً فإنه لا يصدر منه خلافه إلا على جهة الهفوة والفلتة، فقد يجبن الشجاع المِقدام في مرةٍ، وقد يقع الكذب من الصدوق هفوةً، وقد يجود الشحيح على سبيل المنفعة، لكن يبقى الخُلق الراسخ المعلوم من حال المرء هو المسيطر عليه، ولا يتحول الإنسان إلى ضده تحولاً كلياً إلا إذا حدث له من الهزات النفسية الإيجابية أو السلبية ما يوجب هذا التغيير الكامل في الشخصية وأخلاقها، فنرى المجرم قد صار إنساناً صالحاً ونرى إنساناً عادياً قد تحول لمجرمٍ.

وما أصدق قول ذي الإصبع العدواني

كلّ امرىءٍ صائرٌ يوماً لشِيمَتِهِ == وإن تخلَّقَ أخلاقاً إلى حِينِ

والشاهد الذي أردناه من سَوْق ما قد سلفَ أنّ أخلاق الشخص وسيرته تصلح أن تكون شاهدةً معه أو ضده إذا عنَّ من أمرِهِ ما يُحتاج فيه إلى الاستشهاد بأخلاقه وسيرته كدليلٍ معه أو عليه.

وفي حالتنا هذه– أعني قضية دعوى النبوة والرسالة– علينا أن ننظر في حال صاحبها وما كان عليه من أخلاقٍ حميدةً كانت أو ذميمةً، وهل ما كان عليه من أخلاقٍ يرجِّح صدقه أم يرجّح كذبه في دعواه؟ وبأي أخلاقٍ كان صاحب هذه الدعوى يُعرف بين قومه الذين كانوا يعاشرونه ويتعاملون معه قبل دعواه تلك؟

وهل دعواه النبوة مرحلةٌ في سجل أخلاقه الذميمة الجارية على الكذب والخديعة والمراوغة؟ أم مرحلةٌ في سجل أخلاقه الحميدة الجارية على الصدق والأمانة والفضيلة؟

وإذا نظرنا في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وجدنا أنه كان يعمل مع عمه أبي طالب في التجارة، وأنه قد اشتهر عنه الصدق والأمانة، ومن آيات هذه الشهرة= أن خديجة رضي الله عنه وهي امرأة عاقلة متمرسة بحال الناس، كان قد مات عنها زوجها، ولها مالٌ وتجارةٌ، قد اختارته ليقوم على أمر تجارتها، وحملها ما ظهر لها من أخلاقه وأمانته أن تعرض عليه الزواج منها، مع أنّ حالها ومكانتها الاجتماعية والمالية تؤهلها لأنْ تكون مرغوبة للزواج من سادات قريش وأهل الوجاهة فيها، وكان النبي –صلى الله عليه وسلم– في ذلك الوقت شاباً في الخامسة والعشرين من عمره، ولم يكن له من المال والرياسة في قريش ما يجعله مقدماً في التزويج على سادات قريش وأعيانها إلا أن تكون هذه المرأة الناضجة العاقلة قد لمست في أخلاق هذا الشاب ما دعاها إلى الإعجاب به واختياره زوجاً وقريناً وإنْ لم يكن من أهل الغنى والزعامة والسيادة في قومه.

وتنقل لنا كتب السيرة أن النبي –صلى الله عليه وسلم– كان معروفاً بين قومه بالصدق والأمانة ومشتهراً بينهم بذلك؛ حتى إنهم كانوا يلقبونه بـ" الصادق الأمين"، ودليل صحة هذه الشهرة وثبوتها وأنها ليست من مجاملات المؤرخين المسلمين= أن النبي –صلى الله عليه وسلم– عندما أُمِر أن يصارح قومه بنبوته ويجهر فيهم برسالته ودعوته لأول مرةٍ، طرح عليهم سؤالاً يستخرج منه حاله عندهم من جهة الصدق والموثوقية والنزاهة ومجانبة الكذب والافتراء والادعاء، فقال لهم: " ...أرأيتم إن أخبرتكم أن خيلا تخرج من سفح هذا الجبل، أكنتم مصدقي؟ ".
قالوا: نعم، ما جربنا عليك كذبا قط. قال: "فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد".

ولا ريب أن هذا صنيع العقلاء؛ فإنّ استخراج شهادتهم له بالصدق واستمراره عليه، حتى إنه لو أخبرهم بأمرٍ مدلهمٍ كهجوم الأعداء لما تشككوا في صدقه؛ لديمومته على الصدق ومجانبته للكذب طوال حياته بينهم وتعامله معهم؛ فجديرٌ به أن يكون صادقاً أيضاً في دعواه النبوة وانتحاله الرسالة.

ومما يدلنا كذلك على صحة هذه الشهرة بالصدق والأمانة= أنه بعد ادعاء محمد صلى الله عليه وسلم النبوة، كانت تهمته عند القرشيين أنه مجنونٌ وأنه شاعرٌ وأنه كاذبٌ في ادعاء النبوة، لكن أحداً منهم لم يوجه له اتهاماً أخلاقياً بالكذب فيما سبق في الأمور الحياتية، ولم يُعيِّره بقباحة خديعة من الخدائع ولا احتيالٍ من الاحتيالات الماضية ارتكبها معه أو مع غيره من الناس، ولم يُذَكِّره أحدهم بموقف من المواقف الذي كذب فيها ولا بمرةٍ من المرات التي استعمل فيها المراوغة والاحتيال.

كما أننا يمكننا الوقوف على الطبيعة الأخلاقية لشخصية النبي صلى الله عليه وسلم بشاهد آخر، وذلك مما ذكرته له خديجة رضي الله عنها عندما حاولت التهدئة من روعه والتخفيف من توتره بعد ما أصابه من النزع بعد لقائه الأول بجبريل في غار حراء، وأنه قد خشي على نفسه، فذكرت له أنه جدير بإكرام الله تعالى له لما عنده من الصفات الحميدة ومكارم الأخلاق التي يحبها الله تعالى ويحب المتحققين بها، فقالت: " إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ".

إن هذه الكلمات ليست مجرد مجاملة زوجة لزوجها، بل هي واقعٌ ثابتٌ، قد دلّنا على ثبوته استمرارُ النبي صلى الله عليه وسلم عليه بعد البعثة وحتى وفاته، وأنّ تلكم الصفات هي أخلاقٌ راسخةٌ لديه متمكنةٌ فيه.

إنّ كل القرائن تفيد أنّ السجل الأخلاقي للنبي صلى الله عليه وسلم قبل دعواه النبوة كان ناصع البياض جداً؛ إذْ لم تقدر الدعاية القرشية وآلتها الإعلامية الجبارة حينذاك، والتي نجحت في بث الدعاية المكثفة في العرب قبل موسم

الحج بأن فتى مكة الذي يزعم أنه نبيٌّ هو شخصٌ ساحرٌ يملك بياناً خلاباً وقدرة مذهلة على خداع السامعين بحيث إنه يملك التأثير في السامعين بإفساد الابن على أبيه والزوجة على زوجها ...إلخ

أقول: إن الآلة الإعلامية القرشية التي نجحت في نقل صورة منفرة عن محمد صلى الله عليه وسلم بين العرب، جعلت الناس يخافون من الحديث معه والاستماع منه؛ خشية أن يصيبهم هذا السحر الذي جاء به محمد... هذه الآلة الإعلامية لم تجد في السجل الأخلاقي من ماضي محمد –صلى الله عليه وسلم– ما تتمكن به من تشويهه والتنفير عنه، ولم تجد من الهنات الأخلاقية ما تستطيع الاستثمار فيه واستغلاله في الدعاية، فاتجهت إلى تشويه ما يدعو إليه وبيان عاقبته وأثره السيء في زعمهم.

وهذا في حد ذاته كافٍ لوقوفنا على المنزلة الأخلاقية التي كان يتمتع بها محمد صلى الله عليه وسلم قبل ادعاء النبوة، فإن التشهير بهفوات الخصوم ومحاولة تضخيمها= مسلك لم يزل متبعاً في الخصومات الشخصية والعامة في كل العصور وإلى يومنا هذا.

وإذْ قد عرفتَ ذلك ووقفتَ على المنزلة الأخلاقية لشخصية محمدٍ –صلى الله عليه وسلم– والتي عجز الخصوم عن إيجاد أيّ زلةٍ مرتكَبة في حياته قبل ادعاء النبوة؛ بُغيةَ أن يقوموا باستثمارها في خصومتهم معه= فاعلمْ أن هذه المنزلة الأخلاقية ليست تدُلنا على النزاهة الأخلاقية عند النبي صلى الله عليه وسلم فقط، بل تقودنا إلى دليلٍ جوهريٍّ على صدقه في دعواه.

ذلك أنّنا نجد التكوين الأخلاقي والفكري لكل واحدٍ منا حائلٌ دونَه ودونَ الوقوع فيما يُعاكس تكوينه ويضاده، فلكل شخصيةٍ حاجزٌ أخلاقيٌّ يحول بينها وبين ومُقارفة ما ينافي وينافر قواعدها القِيمية الداخلية، والناس في ذلك متفاوتون تفاوتاً عظيماً بقدر قوة إيمانهم بقِيَهم ومبادئهم الأخلاقية وبقدر تفاضل قوة شخصياتهم في التغلب على إغواء ما يعارض ويناقض ما يؤمنون به ويعتقدون أنه الحق والأفضل.

فالشخص المتصف بخلق الرحمة والذي تمكَّن منه هذا الخلق حتى صار راسخاً فيه= لن تجده يوماً يمارس تعذيب إنسانٍ بريءٍ أو حيوانٍ مُستلِذَّاً بذلك فرحاً به، فضلاً أن يكون مفاخراً بذلك مُبتهجاً؛ لأن ممارسة التعذيب والاستلذاذ به مناهضٌ لخلق الرحمة الذي في طبعه، وكذلك الشخص المتطبع بخُلق الأنَفة والعزة لن تجده يمارس خُلق الخضوع والخنوع للناس، فضلا عن المعالنة بذلك والمفاخرة به، والشخص الذي خُلقه الصدق والمصارحة لن تجده يمارس الكذب فرحاً به مجاهراً مُنتشياً؛ لأن ذلك مضاد لخُلق الصدق الراسخ لديه...

وبالجملة، فلكلٍّ منا قِيَمه ومُثُله الذاتية التي تمنعه من ممارسة ما يضاد تلك القيم ويعارضها، ولا تسمح نفس الواحد له أن يمارس خلاف ما يرتضيه ضميره الداخلي ووازعه الأخلاقي؛ لئلا يفقد الإنسان احترامه لنفسه واحترام الآخرين له.

وإذا رجعنا إلى شخصية محمد -صلى الله عليه وسلم- وتكوينها الأخلاقي قبل ادعاء النبوة= فسنعلم يقيناً أنّ أخلاقيات هذه الشخصية لن تسمح لها مطلقاً بارتكاب جريمة الكذب في شأن النبوة ولن تطاوعها على ذلك، سواء كان ذلك احتراماً للذات أو للسُمعة بين الناس، ولن تسمح منظومةٌ أخلاقية كالتي كان يتمتع بها محمد -صلى الله عليه وسلم- له بأن يمارس الكذب ويختلق دعوى إرسال الله له، ولن يُفلت من تأنيب الضمير الداخلي لديه على هذه الجريمة المنافية لمنظومة أخلاقه، كما لن تسمح له شخصيته بأن تكون نظرة الناس إليه نظرتهم إلى الشخص الكاذب المنتحل الجدير بكل تحقيرٍ وازدراءٍ وإهانةٍ.

وأنا وأنت أيها القارئ على تواضع المنزلة الأخلاقية عندنا= إلا أنّ لنا سقفاً لا نرضى لأنفسنا أنْ تنزل عنه، سواء في صورتنا أمام أنفسنا أو في صورتنا أمام الناس؛ فلا أجرؤ أنا ولا تجرؤ أنت- ما دمنا نملك الحد الأدنى من احترام الذات وتقديرها — على أن نُقدِم على اختلاق ادعاءٍ ما؛ تكون نتيجته تأنيب الضمير الداخلي لنا على الكذب وتشهير المجتمع من حولنا بسُمعتنا وسيرتنا.

فإذا كان آحاد الناس مثلي ومثلك بهذه المنزلة من احترام أنفسهم والاستنكاف عن الكذب وعدم استجازة الإفك والبهتان الذي لن يُقرَّه الضمير الداخلي لنا ولن يصمد أمام التشهير المجتمعي بسُمعتنا، فكيف بشخصيةٍ أخلاقيةٍ كشخصية محمد صلى الله عليه وسلم؟!

هل من السهل على شخصيةٍ فذَّةٍ كهذه، لا تتمتع بأخلاقٍ عليا فحسب، بل بتفردٍ أخلاقيٍّ في مجتمعها= أن تُقدم على أمرٍ منافرٍ للأخلاق ومباينٍ لها وهو افتراء ادعاء الرسالة والنبوة؟!

ثم هبْ أن الضمير الأخلاقي عند تلك الشخصية الأخلاقية الصارمة قد تعطل، فهل تعطل عندها العقل والفِطنة حتى تُقدمِ على تشويه سمعتها الناصعة البياض بين قومها والعرب في عشيةٍ أو ضحاها؟!

لقد كانت العرب تستقبح الكذب وتتحاشى كل المحاشاة أن توصم به، وتعد الكذب من النقائص والقبائح التي تقضي على سُمعة صاحبها ومكانته وشرفه إن كان له مكانةٌ وشرفٌ، فهذا أبو سفيان- رضي الله عنه- قبل إسلامه عندما كان في حديثه مع قيصر بشأن أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- في حضور مجموعةٍ من قريش، وكان أبو سفيان وقتها أحوج ما يكون إلى استنقاص منزلة النبي صلى الله عليه وسلم عند قيصر، إلا أنه قد منعه من اختلاق الكذب على النبي- صلى الله عليه وسلم- في جواباته لأسئلة قيصر عنه= أن تخبر المجموعة القريشة الحاضرة في ذلك المجلس أن أبا سفيان وهو الزعيم القرشي قد اقترف رذيلة الكذب.

إنّ أبا سفيان لم يشأْ أن يضحي بسُمعته بين العرب وأن تلحق به وصمة الكذب حتى وإن كان ذلك في سبيل تشويه صورة خصمه اللدود عند ملك الروم، وما ذاك إلا لأصالة استهجان العرب للكذب وشُنعة التهمة عندهم.

أفيُعقل بعد هذا كله أن تُقدم شخصيةٌ متمتعةٌ بالكمال الأخلاقي والعقلي كشخصية محمد –صلى الله عليه وسلم– على الاستعلان بفريةٍ يُضرب لها الطبل دون أن اعتبار منها لسمعتها ومنزلتها ومكانتها في قومها والعرب جميعاً؟!

هل من السهل على رجلٍ عاقلٍ متزنٍ أن يُقامر بسُمعته وشرفه ومكانته لأجل كذبةٍ وفريةٍ يختلقها وهو لا يدري هل سيصدق الناس فريته وينخدعون بها أم يكذبونها ويردونها عليه؟! فكيف إذا كانت القرائن والمعطيات تقول إن هذه الفرية ستقابل– حتماً– بالإنكار وعدم القبول؟!

أين كان ضميره؟! وأين كان عقله حين أقدم على ما أقدم عليه من ادعاء النبوة إنْ لم يكن صادقاً في ذلك بالفعل، ومحقاً فيما ادعاه في نفس الأمر؟!

بل ثمت أمرٌ أخلاقيٌّ آخر في هذه القضية، وهو أن العقل والعادة قاضيان بأن أخلاق المرء إذا كانت تنهاه على ترك استعمال الكذب استقباحاً واستهجاناً، فهاته الأخلاق قاضيةٌ كذلك بمنعه من الكذب على الله الخالق من باب أولى؛ فمنطقي أنّ من يخجل من الكذب على الناس في الأمور الدنيوية التافهة؛ للؤم خُلق الكذب ومهانة فاعله= أن يكون خجله من الكذب على الله تعالى أشد وأكبر، وأن يكون منه أبعدَ وعنه أنْأى.

ولهذا لم يكن غريباً من أمر قيصر في سؤالاته لأبي سفيان حول أمر النبي –صلى الله عليه وسلم لما قدم عليه الشام، قد جاء في مقدمتها: هل جربتم عليه كذباً قبل أن يقول ما قال؟"، أي: هل كان الكذب في الأمور الحياتية من شأنه قبل دعواه النبوة؟ ولما أجابه أبو سفيان رضي الله عنه بأنهم ما جربوا عليه الكذب= توصل قيصر إلى نتيجة منطقية جداً وهي استبعاد أن يكون خُلْق الإنسان هو الصدق مع الناس وترك الكذب عليهم، ثم يكون أول افتتاحه لأمر الكذب بكذبةٍ كبرى على الله نفسه!

إذن السيرة الشخصية والتكوين الأخلاقي لمحمدٍ صلى الله عليه وسلم= لا يسمح له بارتكاب جريمة افتراء النبوة وادعائها بالباطل ومجابهة الناس بالكذب الصريح والامتحال القُراح، ولا تطاوعه نفسه ولا تساعده أخلاقه على ارتكاب جريمة الكذب على الله وادعاء النبوة افتراءً، فكيف وكذبة كهذه ستكون توابعها شديدة الكلفة جداً ولا بد فيها من تضحيات باهظة، فكيف يجرؤ شخصٌ متزنٌ عقلاً، صادقٌ لهجةً، أمينٌ نفساً على المقامرة بسُمعته ومخالفة شمائل أخلاقه وطبائع شخصيته بالإقدام على كذبٍ أصلع ليس تعلقه مع قومه وعشيرته فحسب، ولا حتى عموم الناس فقط، بل كذبٌ له تعلق بالله تعالى، وإنّ قريشاً والعرب لم يكونوا ملاحدةً ينكرون وجود الله وهيمنته وبطشه بمن استحق عقابه، بل كانوا يعرفون الله ويعبدونه ويحجون بيته ويعظمون كعبته ويتحاشون المال الحرام في تعميرها، وإنْ وقعوا في الشرك وتلوثوا به؛ وأضعف الإيمان وأقل الأحوال أن يكون عند محمد –صلى الله عليه وسلم– من تعظيم الله والخوف منه ما عند قومه من ذلك، فكيف تسوّغ له نفسه افتتاح الكذب بكذبة كبرى على الله تعالى؟!

ثم لا بد من القول: إنه يتعين النظر كذلك في حال محمد –صلى الله عليه وسلم– وأخلاقه بعد دعواه النبوة فيما يتعلق بأمر الكذب، فإننا قد ذكرنا في مطلع هذه الكلمة أن الإنسان يمضي على خُلقه الثابت له ولا يتحول عنه إلا على سبيل الهفوة والندرة، لكن قد أشرنا أيضاً إلى إنه قد يطرأ على النفس البشرية من التحولات الفكرية أو الهزات النفسيّة ما يُحدِث لها التغير والتبدل الكامل أو الكثير في أخلاقها، وضربنا له مثلاً بالمجرم العتيد في الإجرام الذي يتوب ويتحول إلى شخص طيبٍ مسالمٍ، وكالشخص الملتزم أخلاقياً ودينياً الذي ينحرف ويكاد أن يصير شيطاناً رجيماً.

وعلى هذا، فإذا قال قائل: لعل الاستقامة الأخلاقية لمحمد –صلى الله عليه وسلم– ومجانبته العظيمة للكذب والخداع، كانت مرحلةً من مراحل حياته وهي قبل النبوة، لكن لما ادعى النبوة كان هذا بمثابة مرحلةٍ جديدةٍ في حياته، فلا يلزم أن تكون الاستقامة الأخلاقية السابقة دليلاً على صدق ادعاء النبوة لاحتمال وجود تحوّل طارئٍ في الشخصية كان ادعاء النبوة نتيجةً له أو سبباً فيه.

وافتراض هذا القائل قد يكون له حظ من الاحتمالية من جهة الافتراض، لكن الواقع ينسف هذا الافتراض من أصله ولا يبقي له أي نصيب من الاحتمالية، ذلك أنّا إذا نظرنا في حال محمد –صلى الله عليه وسلم– بعد النبوة والرسالة من جهة الأخلاق لا سيما خلق الصدق= وجدناه سائراً على السيرة التي كان معروفاً بها قبل النبوة، ومُنتهِجاً ذات السبيل الذي كان يسلكها، بل إنه يترقى في ذلك الخُلق وليس ينقلب عليه ولا يتنكر له، وله في ذلك الأقوال الكثيرة التي تذم الكذب وتحمد الصدق، فيخبر أن الكذب من علامات النفاق وسيما المنافقين كما الصدق من سيما من المؤمنين، وأن الكذب يقود أصحابه إلى النار كما أن الصدق يقود أصحابه إلى الجنة، بل إننا نجد محمداً –صلى الله عليه وسلم– يبالغ في المباعدة عن الكذب مبالغةً عظيمةً على المستوى الشخصي، فنجده يحترز من الكذب حتى في المزاح الدعابة ويخبر أصحابه أنه مهما مازحهم وداعبهم= فلن يقول في مزاحه ودعابته إلا صدقاً وحقاً، بل إن ليستعمل المعاريض البعيدة التي توهم السامع خلاف مراد المتكلم؛ تلافياً للكذب الصريح إذا وُضِع في موقفٍ يترتب على الصدق فيه ضررٌ يلحق بالمسلمين، وذلك كما في قوله " نحن من ماء" تعمية على الرجل الذي سأله ...

بل أظهر من الوفاء بالعهد مع الأعداء وفي أحلك الظروف= ما لا يكون إلا ممن تمكنت منهم فضائل الأخلاق واستحوذت عليهم كل الاستحواذ، فإن الصحابي حذيفة بن اليمان ووالده –رضي الله عنه– قد خرجا يريدان شهود معركة بدر مع النبي صلى الله عليه وسلم، فصادف التقاؤهما بالجيش القرشي، ولما أراد القرشيون أسرهما حلف حذيفة وأبوه أنهما يقصدان المدينة وليس اللحاق بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فتركهم القرشيون بعد أخذ العهود والمواثيق عليهما بعدم القتال مع المسلمين، ولما حضر الرجلان إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– وأخبراه بتلك العهود المواثيق، طلب منهما الرجوع وعدم القتال معه، وقال كلمته المشهورة: " نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم"!، وفي فتح مكة لما تأخر في إجابة طلب الأمان لرجلٍ مهدور الدم بُغية أن يقتله أحدهم قبل ذلك، ولما لم يفعلوا وأعطاه الأمان وحقن دمه، أخبرهم أن تأخره كان رجاء أن يقتلوه قبل منحه الأمان، فسألوه لم لم يغمز لهم بعينه؟، ليفهموا إنه يريد قتله ولا يريد الموافقة على إعطائه الأمان، قال لهم: " ما كان لنبيٍ أن تكون له خائنة الأعين"، وكان في مطلع وصاياه لأمراء الجيوش التي كان يرسلها في الغزو " لا تغدِروا".

والشاهد أننا نُلفي محمداً –صلى الله عليه وسلم– على سيرته الأولى وطريقته المعهودة في ديمومة الأخلاق الحميدة وعلى رأسها الصدق والأمانة والوفاء بالعهد، وكل هذا يعني تأكيد الحقيقة الساطعة من أن محمداً –صلى الله عليه وسلم– لم يكن قبل دعواه النبوة على حالٍ تسمح له أخلاقه وقيمه ومبادئه باختلاق دعوى النبوة من تلقاء نفسه، والوقوع في دنس خطيئة الكذب المنافرة كل المنافرة لمعهود أخلاقه ومُستقِر شمائله، وكذلك لم يحدث له تحولٌ أخلاقيٌّ يغير ذلكم الثابت المستقر من خُلقه وشمائله بحيث يقول القائل: قد كان صادقاً خلوقاً ثم ادعى النبوة وانتكست أخلاقه وترك الصدق، بل لم يزل صلى الله عليه وسلم ملازماً للصدق والوضوح مجانباً للكذب والخديعة حياته كلها ودهره أجمع، وليس هذا من شأن المتقوّلِين الكاذبين ولا هو من طريقة المخادعين الماكرين؛ فثبت أن ما ادعاه من النبوة وما زعمه من إرسال الله له= هو جارٍ على معهود حاله من الصدق والأمانة والشفافية والوضوح، فهو صادقٌ فيه كل الصدق أمينٌ فيه كل الأمانة.

والخلاصة:

أننا نقول: إن أخلاق محمدٍ – صلى الله عليه وسلم– ما كانت لتسمح له بافتراء النبوة وادعائها كذباً، ولو افترضنا أن أخلاقه سمحتْ له بذلك= لم يكن عقله ليسمح له بالإقدام عليه.



أعمال وقربات تعدل الحج في الثواب

الباحث/ عصام جمعة

لما كان الحج من أفضل الأعمال بعد الجهاد في سبيل الله , وقد يفقد المسلم الاستطاعة بسبب المرض أو الوباء أو عدم القدرة المالية , فإن الله شرع لعبادة أعمال و قربات يبلغ أجرها أجر الحج والعمرة.

وفي البداية احب أن أنبه على أمر : وهو أن الأعمال التي تعدل الحج إنما تكون في الجزاء , لا في الإجزاء , وإلا فحج الفرض لا يسقط على القادر عليه إذا انتفت الموانع, فإذا وجدت الموانع من مرض أو وباء أو عدم قدرة تأكدت تلك الأعمال.

ومن الأعمال التي تعدل الحج في الثواب والجزاء لا الإجزاء, ما يلي:

أولا : عقد النية الصادقة على أداء الحج :

صدق النية مع الله على أداء فريضة الحج, فقد روى جابر رضى الله عنه قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزاه فقال :"إن بالمدينة رجالا ما سرتم مسيرا ولا قطعتم واديا , إلا كانوا معكم حبسهم المرض"(1)

قال الإمام النووي رحمه الله" وفي هذا الحديث فضيلة النية في الخير, وأن من نوى الغزو وغيره من الطاعات فعرض له عذر منعه حصل له ثواب نيته" (2).

وقد أخبر النبي صلي الله عليه وسلم [من سأل الشهادة صادقا بلغه الله منازل الشهداء و إن مات على فراشة](3)

ثانيا: المحافظة علي صلاة الفريضة في المسجد:

روى أبي أمامه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :[من خرج من بيته متطهرا إلى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج المحرم , ومن خرج إلى تسبيح الضحى(4) لا ينصبه (5) إلا إياه فأجره كأجر المعتمر , وصلاة على أثر صلاة لا لغو بينهما كتاب في عليين] (6).

هذا وتنوعت أقوال الشراح في تشبيه الخارج المتطهر لأداء الصلاة المفروضة في المسجد بالمحرم للحج , فقيل : يؤتى من الثواب الذي يضاعفه الله بحيث يوازى ثواب الحاج المحرم بالفعل , وقيل للمشابهة بينهما في الإثابة من لدن الخروج إلى الرجوع , يعنى كما أن الحاج من أول خروجه من بيته إلى أن يرجع إلى بيته يُكتب له بكل خطوة أجر , فكذلك المصلي إذا توضأ وخرج إلى الصلاة إلى أن يرجع يكتب له بكل خطوة أجر , وقيل : كان أجره كأجر الحاج لأنه توجه إلى بيته لأجل عبادته كالحج (7).

ثالثا: صلاة الفجر في جماعة ثم ذكر الله حتى طلوع الشمس ثم صلاة ركعتين:

روى أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:[من صلى الغداة في جماعة ثم قعد يذكر الله حتى تطلع الشمس , ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة وعمرة] قال: أي أنس : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:[تامة تامة تامة](8)

أي: كانت مثوبة من فعل ذلك كأجر حجة وعمرة , وقوله " تامة تامة تامة" صفة لحجة وعمرة وكررها ثلاثا للتأكيد(9) وهذا الحديث حسنة الترمذي و له شواهد كثيرة , منها ما جاء في رواية الطبراني عن أبي أمامه رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :[من صلى صلاة الغداة في جماعة ثم جلس يذكر الله حتى تطلع الشمس ثم قام فصلى ركعتين انقلب بأجر حجة وعمرة](10)

وهذا العمل البسيط, له أجر كبير وهذا من فضل الله على عبادة , عمل ليس فيه مشقة ومتاح للصغير والكبير والمريض أن يأخذ هذا الاجر والثواب دون مشقة الحج الذى فيه بذل المال وسعى البدن وتحمل المشاق .

رابعا: العمرة في رمضان تعدل حجة

فقد أخرج الإمام مسلم عن عبدالله بن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأمرأه من الأنصار يقال لها أم سنان [ما منعك أن تكوني حججت معنا ؟ قالت ناضحان(11) كان لأبي فلان –تعني زوجها – حج هو وابنه على أحدهما وكان الآخر يسقي عليه غلامنا, فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم]

فعمرة في رمضان تقضي حجة أو حجة معي] (12) وفي رواية أخرى [عمرة في رمضان كحجة معي] (13) ومعنى قوله [كحجة معي] أي : في ثوابها وجزائها ، في روحانيتها ومشاعرها حين تجد لها نفس المذاق الذي وجده من حج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم [كحجة معي] في بركتها وأثرها في إحياء القلوب وتهذيب النفوس.

خامسا: الأذكار عقب الصلوات المفروضة :

فقد روى أبي هريرة رضى الله عنه , قال : جاء الفقراء إلى النبي صلي الله عليه وسلم فقالوا : ذهب أهل الدثور (الدثور جمع دثر وهو المال الكثير)من الأموال بالدرجات العلا والنعيم المقيم يصلون كما نصلى , ويصومون كما نصوم ، ولهم فضل من أموال يحجون بها ويعتمرون ويجاهدون ويتصدقون, قال : [ألا أحدثكم بأمر إن أخذتم به أدركتم من سبقكم, ولم يدرككم أحد بعدكم , وكنتم خير من أنتم بين ظهرانيه, إلا من عمل مثله : تسبحون وتحمدون وتكبرون خلف كل صلاة ثلاثا وثلاثين, قال ابو صالح : فرجع فقراء المهاجرين إلى رسول الله فقالوا سمع إخواننا أهل الأموال بما فعلنا ففعلوا مثله , فقال رسول الله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء](14)

سادسا: التبكير لصلاة الجمعة:

روى سهل بن سعد الساعدي, قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[إن لكم في كل جمعة حجة وعمرة ، فالحجة : الهجير للجمعة, والعمرة : انتظار العصر بعد الجمعة](15).

والهجير: اشتداد الحر نصف النهار , والتهجير والتهجر والإهجار: السير في الهاجرة (16).

سابعا: قضاء حواج الناس

روي الإمام البيهقي بسنده عن على بن حسين قال: [خرج الحسن يطوف بالكعبة فقام إليه رجل فقال: يا أبا محمد , اذهب معي في حاجة فلان , فترك الطواف وذهب معه فلما ذهب قام إليه رجل حاسد للرجل الذى ذهب معه , فقال : يا أبا محمد تركت الطواف وذهبت معه؟ قال : فقال له الحسن : وكيف لا أذهب معه ورسول الله قال :[من ذهب في أمر لأخيه المسلم فقضيت حاجته كتبت له حجة وعمرة وإن لم يقض كُتبت له عمرة] فقد اكتسبت حجة وعمرة ورجعت إلى طوافي](17).

وقوله [كتبت له حجة وعمرة , أي كتب له ثواب حجة وعمرة مقبولتين , مكافأة له على السعي في قضاء حاجة أخيه](18).

ثامنا: بر الوالدين:

عن أنس قال : أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم , فقال : إني أشتهي الجهاد ولا أقدر عليه, قال هل بقي من والديك أحد؟ قال : أمي, قال : فأبل الله في برها, فإذا فعلت ذلك فأنت حاج ومعتمر ومجاهد , فإذا رضيت عنك أمك فاتق الله وبرها](19).

تاسعا: حضور مجالس العلم:

عن أبي أمامه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:[من غدا إلى المسجد لا يريد إلا أن يتعلم خيرا أو يعلمه كان له كأجر حاج تاما حجته](20).

عاشرا: حسن تبعل الزوجة لزوجها وطلبها مرضاته:

روى البيهقي وغيره عن أسماء بنت يزيد الأنصارية من بني عبد الأشهل, أنها اتت النبي صلي الله عليه وسلم وهو بين أصحابه , فقالت : بأبي أنت وامي , إني وافدة النساء إليك , واعلم – نفسي لك الفداء – أما إنه ما من امرأة كائنة في شرق ولا غرب سمعت بمخرجي هذا أو لم تسمع إلا وهى مثل رأيي, إن الله بعثك بالحق إلى الرجال والنساء فآمنا بك وبإلهك الذي ارسك وإنا معشر النساء محصورات مقصورات, قواعد بيوتكم ومقضى شهواتكم , وحاملات أولادكم, وإنكم معاشر الرجال فُضلتم علينا بالجمعة والجماعات وعيادة المرضى وشهود الجنائز, والحج بعد الحج, وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله , وإن الرجل منكم إذا أُحرج حاجا أو معتمرا ومرابطا حفظنا لكم الأموال وغزلنا لكم أثوابا, وربينا لكم أولادكم, فما نشارككم في الأجر يا رسول الله ؟ قال: فالتفت النبي صلي الله عليه وسلم إلى أصحابه بوجهه كله , ثم قال : هل سمعتم مقالة امرأة قط أحسن من مسألتها في أمر دينها من هذه؟ فقالوا : يا رسول الله ما ظننا أن امرأة تهتدى إلى مثل هذا , فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم إليها ثم قال

لها [انصرفي أيتها المرأة وأعلمي من خلفك من النساء أن حسن تبعل إحداكن لزوجها, وطلبها مرضاته, واتباعها موافقته تعدل ذلك كله] قال: فأدبرت المرأة وهي تهلل وتكبر استبشارا(21).

عصام جمعة

باحث في الشريعة والقانون

الهوامش

(1) رواه مسلم.

(2) شرح النووي , 59/13.

(3) صحيح أبي داود.

(4) يريد صلاة الضحى وكل صلاة يتطوع بها فهي تسبيح وسبحة.

(5) أي : لا يتعبه ولا يزعجه إلا ذلك وأصله من النصب وهو معناه المشقة ، انظر معالم السنن شرح سنن أبي داود لأبي سليمان الخطابي , 203/1.

(6) أخرجه ابو داود في سننه برقم 558, وأخرجه البيهقي في سننه برقم 4973.

(7) شرح المصابيح للبغوى, 157/2

(8) أخرجة الترمذي في سننه برقم: 586.

(9) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للمباركفوري, 194/3.

(10) الترغيب والترهيب للحافظ المنذري, 296/1.

(11) والناضح : الجمل.

(12) رواه مسلم.

(13) صحيح الجامع برقم 4098.

(14) رواه مسلم.

(15) اخرجه البيهقي في سننه , برقم 5950.

(16) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير , مادة هجر.

(17) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان, برقم:7246.

(18) السراج المنير بشرح الجامع الصغير للعلامة العزيزى, 357/3.

(19) رواه ابو يعلى في مسنده برقم 2760, والطبراني في الأوسط والصغير بإسناد جيد

(20) رواه الطبراني برقم :7346, وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب.

(21) شعب الإيمان للبيهقي, 177/11, رقم 8369.



▪عيادة المريض

▪عرض وتقديم فضيلة الشيخ أحمد على تركى

▪مدرس القرآن الكريم بالأزهر الشريف

من آداب السنة النبوية الجليلة التي سنَّها النبي صلى الله عليه وسلم لأُمته، وآداب المجتمع المسلم القِيَميَّة الرفيعة :

عيادة المريض : وقد جاءت الشريعة الإسلامية بمحاسن الأخلاق والسلوك والإنسان لا ينفَكُّ من أحد حالين يتقلَّب بينهما بقدرة الله ومشيئته وهما العافية والابتلاء .

والمرض واقعٌ على الإنسان في تقلُّبات حياته، وقد تعرَّض له صفوة الخلق من الناس من الأنبياء والرُّسل عليهم الصلاة والسلام .

وقد تأمَّلت بعض أبواب كتب السنة النبوية البديعة فوجدت نصوصًا كثيرة نبوية جاءت بأبواب وأدعِية وآداب فريدة في عيادة المريض، والدعاء له وزيارته بين الحين والحين وتخفيف الألم عن نفسه بالمراعاة والمواساة والدعاء وتعجَّبت مما اشتمَلت عليه حقًّا من معالم الأخلاق الفريدة .

عيادة المريض في هدي النبي صلى الله عليه وسلم وسُنته :

فلقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم عيادة المريض من حقِّ المسلم على أخيه المسلم :

فعن البراء بن عازبٍ رضي الله عنهما قال :

أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم :

بعيادة المريض واتِّباع الجنازة وتشميت العاطس وإبرار المقسم ونصْر المظلوم وإجابة الداعي وإفشاء السلام .

متفقٌ عليه

وعن أبي هريرة رضي الله عنه :

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

حق المسلم على المسلم خمسٌ :

ردُّ السلام وعيادة المريض واتِّباع الجنائز وإجابة الدعوة وتشميت العاطس .

متفقٌ عليه

عيادة المريض طريقًا لرحمة الله تعالى وفضله وجنَّته :

فعن أبي هريرة قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

إن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا بن آدمَ مرِضت فلم تَعُدني !

قال : يا رب كيف أعودك وأنت ربُّ العالمين ؟ قال: أما علِمت أن عبدي فلانًا مرِض فلم تَعُده ؟ أما علِمت أنك لو عُدته لوجَدتني عنده ؟

يا بن آدمَ ، استطعَمتُك فلم تُطعمني !

قال : يا رب ، كيف أُطعمك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علِمت أنه استطعَمك عبدي فلانٌ فلم تُطعمه ، أما علِمت أنك لو أطعَمته ، لوجدتَ ذلك عندي ؟

يا بن آدمَ ، استسقيتُك فلم تَسقني!

قال : يا رب ، كيف أسْقيك وأنت ربُّ العالمين ؟ قال : استسقاك عبدي فلانٌ ، فلم تَسقه !

أما علِمت أنك لو سقَيته ، لوجدتَ ذلك عندي ؟

رواه مسلم

وعن أبي موسى رضي الله عنه قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

عودوا المريض وأطعِموا الجائع وفكُّوا العاني .

رواه البخاري

وعن ثوبان رضي الله عنه :

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

إن المسلم إذا عاد أخاه المسلم ، لم يزَل في خُرفة الجنة حتى يرجِع .

قيل : يا رسول الله ، وما خُرفة الجنة ؟

قال : جناها .

رواه مسلم

عيادة المريض سببًا لدعاء الملائكة الكرام :

فعن علي رضي الله عنه قال :

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

ما من مسلمٍ يعود مسلمًا غَدوةً ، إلا صلى عليه سبعون ألف مَلك حتى يُمسي ، وإن عاده عشيَّةً ، إلا صلى عليه سبعون ألف ملك حتى يُصبح ، وكان له خريفٌ في الجنة .

رواه الترمذي وقال : حديث حسن

بل وتمتد هذه الرحمة الجليلة لتنال المريض الذي لا يَدين بديننا من أهل الذِّمة والكتاب :

فعن أنس رضي الله عنه قال :

كان غلامٌ يهودي يَخدم النبي صلى الله عليه وسلم فمرِض ، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده فقعد عند رأسه فقال له :

أسلِم فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال :

أطِع أبا القاسم فأسلَم .

فخرَج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول :

الحمد لله الذي أنقَذه من النار .

رواه البخاري

وكذلك شرَع لنا ما ندعو به للمريض في زيارتنا إياه :

فعن عائشة رضي الله عنها :

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا اشتكى الإنسان الشيءَ منه أو كانت به قرحةٌ أو جُرحٌ قال النبي صلى الله عليه وسلم بأصبعه هكذا ووضع سفيان بن عُيينة الراوي سبَّابته بالأرض ، ثم رفَعها وقال :

بسم الله تربةُ أرْضنا ، بِريقةِ بعضنا يُشفى به سقيمُنا بإذن ربِّنا .

متفقٌ عليه

وعنها :

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعود بعض أهله يَمسح بيده اليمنى ويقول :

اللهم ربَّ الناس أذهِب البأس ، واشفِ أنت الشافي لا شفاءَ إلا شفاؤك شفاءً لا يُغادر سقمًا .

متفقٌ عليه

وعن أنس رضي الله عنه :

أنه قال لثابت رحمه الله :

ألا أَرقيك برُقية رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

قال : بلى .

قال :

اللهم رب الناس مُذهب البأس اشفِ أنت الشافي لا شافي إلا أنت شفاءً لا يغادر سقمًا .

رواه البخاري

وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال :

عادني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال :

اللهمَّ اشفِ سعدًا اللهم اشفِ سعدًا اشف سعدًا .

رواه مسلم

وعن أبي عبدالله عثمان بن أبي العاص رضي الله عنه :

أنه شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعًا يجده في جسده فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم :

ضع يدك على الذي يَألَم من جسدك وقُل :

بسم الله ثلاثًا وقل سبع مراتٍ :

أعوذ بعزَّة الله وقدرته من شرِّ ما أجد وأُحاذر .

رواه مسلم

وعن ابن عباس رضي الله عنهما :

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

مَن عاد مريضًا لَمَ يَحضُره أجَلُه ، فقال عنده سبع مراتٍ :

أسأل الله العظيم ربَّ العرش العظيم أن يَشفيك إلا عافاه الله من ذلك المرض .

رواه أبو داود ، والترمذي وقال : حديث حسنٌ

وعنه أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أعرابي يعودُه ، وكان إذا دخل على مَن يعوده قال :

لا بأْسَ طَهورٌ إن شاء الله .

رواه البخاري

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه :

أن جبريل أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد اشتكيتَ ؟

قال : نعم

قال :

بسم الله أَرقيك من كل شيءٍ يُؤذيك من شرِّ كل نفسٍ أو عين حاسدٍ الله يَشفيك ، بسم الله أَرقيك .

رواه مسلم

وعن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما :

أنهما شهِدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :

مَن قال :

لا إله إلا الله والله أكبر ، صدَّقه ربُّه فقال :

لا إله إلا أنا وأنا أكبر .

وإذا قال :

لا إله إلا الله وحده لا شريك له

قال : يقول :

لا إله إلا أنا وحدي لا شريك لي

وإذا قال :

لا إله إلا الله له الملك وله الحمد

قال :

لا إله إلا أنا لي الملك ولي الحمد

وإذا قال :

لا إله إلا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله

قال :

لا إله إلا أنا ولا حول ولا قوة إلا بي

وكان يقول : مَن قالها في مرضه ثم مات لم تَطعَمه النار .

رواه الترمذي وقال : حديث حسنٌ

وكذلك أباح للمريض أن يبوحَ ببعض ألمه ووجعه ؛ تخفيفًا عنه ودفعًا للكبت النفسي الذي ربما يعتري بعض النفوس الضعيفة :

قال الإمام النووي :

باب جواز قول المريض : أنا وَجِعٌ أو شديد الوجع أو موعوكٌ أو : وا رأساه ونحو ذلك وبيان أنه لا كراهةَ في ذلك إذا لم يكن على التسخُّط وإظهار الجزَع .

وجاء في الحديث عن ابن مسعود رضي الله عنه قال :

دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يُوعَك فمسَستُه فقلت :

إنك لتُوعك وَعكًا شديدًا فقال :

أجَل ، إني أُوعَك كما يُوعَك رجلان منكم .

متفق عليه.

وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال :

جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني من وجعٍ اشتدَّ بي فقلت : بلَغ بي ما ترى ، وأنا ذو مالٍ ، ولا يَرثني إلا ابنتي ، وذكر الحديث .

متفقٌ عليه

تلك إشارة عابرة لهذه السنة النبوية المحمدية والتي ينبغي على المسلم ألا يُقصِّر في القيام بها وبحقها ما استطاع إليها سبيلاً .

آداب تتعلق بالمريض نافعة بإذن الله

لا يُكرَه المريضُ على الطعام :

- عن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

لا تُكرِهوا مرضاكم على الطعام ؛ فإن الله تبارك وتعالى يُطعِمهم ويَسقِيهم .

رواه الترمذي وحسنه الألباني في المشكاة والسلسلة الصحيحة

عدم إعطاء المريض ما يكره إلا بإذنه :

• عن عائشة رضي الله عنها قالت :

" لَدَدْنا النبيَّ صلى الله عليه وسلم في مرضه فقال :

لا تَلُدُّوني ؛ فقلنا : كراهية المريض للدواء، فلما أفاق قال :

لا يبقى أحدٌ منكم إلا لُدَّ ، غير العباس ؛ فإنه لم يشهدكم .

رواه البخاري

الإكثار من الصدقة على المريض :

• عن الحسن رضي الله عنه قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

دَاوُوا مرضاكم بالصَّدقة .

رواه أبو داود في المراسيل ، ورواه الطبراني والبيهقي وغيرهما عن جماعة من الصحابة مرفوعًا متصلاً ، والمرسَل أشبه ، قال الألباني: حسن لغيره في صحيح الترغيب والترهيب (744).

المريض يُكتَب له ما كان يعمل وهو صحيح :

• عن أبي بُرْدة رضي الله عنه قال :

سمعتُ أبا موسى مرارًا يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

إذا مَرِض العبد ، أو سافر ، كُتب له مثلُ ما كان يعمل مقيمًا صحيحًا .

رواه البخاري

لا يتمنَّ المريض الموت :

• عن أنس بن مالك رضي الله عنه :

قال النبي صلى الله عليه وسلم :

لا يتمنينَّ أحدُكم الموت من ضرٍّ أصابه ، فإن كان لا بدَّ فاعلاً فليقل :

اللهم أَحْيِنِي ما كانت الحياة خيرًا لي ، وتوفَّني إذا كانت الوفاة خيرًا لي .

رواه البخاري

عدم الشكوى من المرض :

• عن أبي هريرة رضي الله عنه قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

قال الله تبارك وتعالى :

إذا ابتليتُ عبدي المؤمنَ فلم يَشْكُني إلى عوَّاده ، أطلقته من إساري ، ثم أبدلته لحمًا خيرًا من لحمه ، ودمًا خيرًا من دمه، ثم يستأنف العمل .

أخرجه الحاكم في المستدرك وصحَّحه الألباني في السلسلة الصحيحة

ما يقول المريض إذا اشتدَّ عليه الألم :

عن القاسم بن محمد قال :

قالت عائشة رضي الله عنها :

وارأساه .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

ذاك لو كان وأنا حيٌّ فأستغفر لك وأدعو لك .

فقالت عائشة : واثُكْلَياه ، والله إني لأظنك تحبُّ موتي ، ولو كان ذاك ، لظللتَ آخر يومِك مُعرِّسًا ببعض أزواجك .

فقال النبي صلى الله عليه وسلم :

بل أنا وارأساه ، لقد هممتُ أو أردتُ أن أرسل إلى أبي بكر وابنِه وأعهد :

أن يقول القائلون أو يتمنى المتمنُّون ثم قلت :

يأبى الله ويدفع المؤمنون ، أو يدفع الله ويأبى المؤمنون .

رواه البخاري

يجوز للمريض أن يُخبِر عن الألم الذي يجده للطبيب والصَّدِيق :

- عن الحارث بن سويد عن عبدالله قال :

دخلتُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يُوعَك ، فقلت : يا رسول الله ، إنك لتوعَك وعكًا شديدًا ؟

قال : أَجَل ، إني أوعَك كما يُوعَك رجلانِ منكم .

قلت : ذلك أن لك أجرين ؟

قال : أَجَل ، ذلك كذلك ، ما من مسلمٍ يُصِيبه أذى ، شوكة فما فوقها ، إلا كفَّر الله بها سيئاته ، كما تحطُّ الشجرة ورقها .

رواه البخاري

جواز مداواة المرأة للرجل وعكسه عند الضرورة :

- عن الرُّبَيع بنت معوِّذ قالت :

كنَّا مع النبي صلى الله عليه وسلم نسقي ونداوي الجَرْحى ، ونردُّ القتلى إلى المدينة .

رواه البخاري

فضل عيادة المريض :

- عن علي رضي الله عنه قال :

سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

مَن أتى أخاه المسلم عائدًا مَشَى في خرافة الجنة حتى يجلس ، فإذا جلس غمرتْه الرحمة فإن كان غدوةً صلَّى عليه سبعون ألف ملك حتى يمسي وإن كان مساءً صلَّى عليه سبعون ألف ملك حتى يصبح

رواه ابن ماجه وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة

عيادة المرأة للرجل عند أمن الفتنة :

- عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت :

لما قَدِم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ، وعك أبو بكر ، وبلال ، قالت :

فدخلتُ عليهما ، فقلت : يا أبتِ كيف تجدك ؟

ويا بلال كيف تجدك ؟

وقت عيادة المريض :

- قال ابن القيم رحمه الله :

لم يخصَّ صلى الله عليه وسلم يومًا من الأيام ولا وقتًا من الأوقات بعيادة بل شرع لأمته ذلك ليلاً ونهارًا وفي سائر الأوقات .

زاد المعاد (497/1)

وكان بعض السلف يعود المريضَ في أول النهار أو أول المساء حتى تصلي عليه الملائكة وقتًا أطول ؛ عملاً بالحديث المتقدِّم :

ما من مسلم يعود مسلمًا غدوةً إلا صلَّى عليه سبعون ألف ملك حتى يمسي , وإن عاده عشيةً إلا صلى عليه سبعون ألف ملك حتى يصبح وكان له خريف في الجنة .

من تمام العيادة للمريض أن العائد إذا جلس عنده أن يمسك يده أو يضع يده على جبينه ليستأنس به المريض ، وهو مما يدل على رحمة العائد بالمريض ، ويجوز أن يمسح بيده على جسده بالرقية والدعاء له .

إذا عاد المريض وحضرت الصلاة صلى معه :

- عن عائشة رضي الله عنها :

أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليه ناس يعودونه في مرضه ، فصلَّى بهم جالسًا،

فجعلوا يصلُّون قيامًا فأشار إليهم

اجلسوا ؛ فلما فرغ قال :

إن الإمام لَيُؤتَمُّ به ، فإذا ركع فاركعوا ، وإذا رفع فارفعوا ، وإن صلَّى جالسًا فصلُّوا جلوسًا .

رواه البخاري

- **ملخص جامع لأحكام المريض:**

أولا_طهارة_المريض :

يجب على المريض أن يتطهر بالماء فيتوضَّأ من الحدث الأصغر ويغتسل من الحدث الأكبر.

فإن كان لا يستطيع الطهارة بالماء لعجزه ، أو خوفِ زيادة المرض ، أو تأخر بُرْئه فإنه يتيمَّم.

كيفية_التيمم

أن يضرب الأرض الطاهرة بيديه ضربة واحدة يمسح بهما جميع وجهه ثم يمسح كفَّيه بعضهما ببعض .

#فإن لم يستطع أن يتطهَّر بنفسه فإنه يوضِّئه أو ييمِّمه شخص آخر ، فيضرب الشخصُ الأرضَ الطاهرة بيديه ، ويمسح بها وجه المريض وكفَّيه ، كما لو كان لا يستطيع أن يتوضأ بنفسه فيوضِّئه شخص آخر .

#إذا كان في بعض أعضاء الطهارة جرحٌ ، فإنه يغسله بالماء ، فإن كان الغسل بالماء يؤثر عليه ، مسحه مسحًا ، فيبلُّ يده بالماء ويُمِرُّها عليه ، فإن كان المسح يؤثِّر عليه أيضًا ، فإنه يتيمم عنه .

إذا كان في بعض أعضائه كسرٌ مشدود عليه خرقة ، أو جبس ، فإنه يمسح عليه بالماء بدلاً من غسله ولا يحتاج للتيمم ؛ لأن المسح بدل عن الغسل

يجوز أن يتيمَّم على الجدار أو على شيءٍ آخر طاهر له غبار ، فإن كان الجدار ممسوحًا بشيء من غير جنس الأرض كالبوية ، فلا يتيمم عليه إلا أن يكون له غبار

إذا لم يمكن التيمُّم على الأرض ، أو الجدار ، أو شيء آخر له غبار ، فلا بأس أن يوضع تراب في إناء أو منديل يتيمَّم منه .

#إذا تيمَّم لصلاة وبقي على طهارته إلى وقت الأخرى فإنه يصليها بالتيمم الأول ، ولا يُعِيد التيمم للصلاة الثانية لأنه لم يَزَلْ على طهارته ولم يُوجَد ما يبطلها .

يجب على المريض أن يطهِّر بدنه من النجاسات ، فإن كان لا يستطيع صلَّى على حاله ، وصلاته صحيحة ولا إعادة عليه .

يجب على المريض أن يصلِّي بثياب طاهرة فإن تنجَّست ثيابه وجب غسلها أو يستبدل بها ثيابًا طاهرة فإن لم يمكن صلَّى على حاله وصلاته صحيحة ولا إعادة عليه

يجب على المريض أن يصلِّي على شيء طاهر ، فإن تنجس مكانه وجب غسله أو يستبدل به شيئًا طاهرًا ، أو يفرش عليه شيئًا طاهرًا ، فإن لم يمكن صلَّى على حاله ، وصلاته صحيحة ولا إعادة عليه .

لا يجوز للمريض أن يؤخِّر الصلاة عن وقتها من أجل العجز عن الطهارة ، بل يتطهَّر بقدر ما يمكنه ، ثم يصلِّي الصلاة في وقتها ولو كان على بدنه وثوبه أو مكانه نجاسة يعجز عنها .

■ ثانيا : أحكام متفرقة خاصة بالمريض

كيف يتطهر من به جرح في أعضاء الوضوء ؟

إذا وجد جُرْح في أعضاء الطهارة، فله مراتب:

المرتبة الأولى :

أن يكون مكشوفًا ولا يضره الغسل ، ففي هذه الحال يجب عليه غسله .

المرتبة الثانية :

أن يكون مكشوفًا ويضره الغسل دون المسح ، ففي هذه المرتبة يجب عليه المسح ، دون الغسل .

المرتبة الثالثة :

أن يكون مكشوفًا ويضره الغسل والمسح ، فهنا يتيمم له .

المرتبة الرابعة :

أن يكون مستورًا بلزقة أو شبهها محتاجًا إليها ، وفي هذه الحال يمسح على هذا الساتر ويُغنِيه عن غسل العضو .

حكم شخص مُقعَد ، لا يستطيع الذهاب لقضاء الحاجة أعزكم الله وهو يلبَس الحفاضة على صفة دائمة ، ولا يستطيع تبديلها عند كل صلاة ، وذلك للمشقة ، فما حكم صلاته ؟

وكيف تكون طهارته هذه ؟

له أن يجمع بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء ، فيجمع الظهر والعصر جمعَ تأخير في وقت العصر ، ويتوضأ للظهر والعصر ، ثم إذا دخل وقت المغرب صلى المغرب والعشاء جمع تقديم ويكتفي بالوضوء الأول وضوءًا واحدًا في اليوم والليلة للصلوات الأربع ، ووضوءًا آخر لصلاة الفجر ، فأرجو ألا يكون في ذلك مشقة عليه ، لكن لو فرض أنه وجد عليه مشقة حتى في هذه الكيفية ، فإنه يصلي على حسب حالِه لقوله تعالى :

﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ .

امرأة كبيرة مُقعَدة ، لا تتمكن من الاستنجاء ولا خدمة نفسها ولا الوضوء ، فهل لها أن تتيمَّم للمشقة عليها وعلى مَن يخدمها مع وجود الماء ؟

ليس لها التيمُّم مع وجود الماء ، ولكن يقرَّب لها في إناء فتتوضأ ، أو يوضِّئها غيرها ولو بأجرة ولها أن تجمع الصلاتين للحرج .

▪ أحكام تتعلق برفع الحرج عن المريض

يسقط حضور الجمعة عن المريض إذ كان إلزامه بحضورها حالة مرضه فيه مشقة عليه .

وهذا الحكم وهو إسقاط وجوب حضور الجمعة على المريض، وهو قول جماهير الفقهاء .

وهذا المريض المقصود هو الذي يزيد حضوره الجمعة من مرضه ، وألحق الفقهاء بالمريض :

من يقوم عليه ممن يمرضه ومن يعوله إذا كان لا بد منه .

ومن التطبيقات المعاصرة لرخصة الإسقاط لمن يقوم بالمريض من الأطباء والممرضين على نحو ما ذكر الفقهاء في كتبهم ما استجد من واقع المستشفيات اليوم وطريقة تنظيم أوقات عمل الأطباء والفريق الإداري المرافق الذي لا بد منه لتسيير شؤون المستشفيات بالشكل المطلوب .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن مقتضى المناوبة تبادل الأطباء العمل على مدار أيام الأسبوع بحيث لا يقتصر العمل في أيام الجمع على طبيب معين بذاته .

الجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء لعذر المرض :

في جواز الجمع بينها لعذر المرض وهي مسألتنا على قولين :

القول الأول :

عدم الجواز

وهو مذهب الحنفية ، والشافعية ورواية عن الإمام أحمد .

القول الثاني :

الجواز

وهو مذهب المالكية والحنابلة وقول عند الشافعية .

فمن احتاج للجمع فليقلد من أجاز .

قال الشربيني (ت977) عن جواز الجمع للمريض ونحوه :

"وهذا هو اللائق بمحاسن الشريعة وقد قال تعالى :

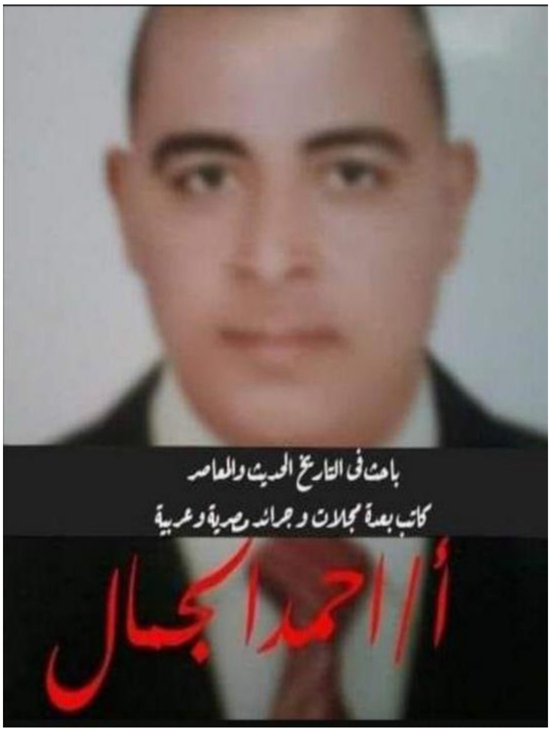
{وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ} .

صلاة المريض إذا كانت ملابسه ملوثة بالنجاسة :

إن هذه المشكلة تواجه كثيراً من المرضى تجده يكون متعباً من مرضه ولا يجد ماءً يتوضأ به ولا يجد تراباً يتيمم به وربما تكون ثيابه ملوثة بالنجاسة فيفتي نفسه في هذه الحال أنه لا يصلي وأنه بعد أن يبرأ يصلي وهذا خطأ عظيم.

والواجب على المريض أن يصلي بحسب حاله ، بوضوء إن أمكن ، فإن لم يمكن فيتيمم ، فإن لم يمكن فإنه يصلي ولو بغير تيمم ثم يصلي وثيابه طاهرة ، فإن لم يكن صلى بها ولو كانت نجسة ، وكذلك بالنسبة للفراش إذا كان طاهراً ، فإن لم يكن تطهيره ولا إزالته وإبداله بغيره ولا وضع ثوب صفيق عليه فإنه يصلي عليه وإن كان نجساً .

حريق مكتبة الأسكندرية...جريمة لن تسقط من التاريخ



"نحن مدينون للتاريخ بأنه حفظ لنا التراث الإنساني وأمدنا بأخبار السابقين"

الباحث. أحمد الجمال

يعد تدمير مكتبة الإسكندرية واحدة من أكبر خسائر العالم القديم، وذلك لأن ما يقرب

من مليون وثيقة من جميع أنحاء العالم ومن الثقافات المختلفة منها (الآشورية واليونانية

وبلاد فارس ومصر والهند والعديد من الحضارات القوية الأخرى فى ذلك الوقت كانت

موجودة فى المكتبة" لكن كل ذلك انتهى قديمًا.. فكيف حدث هذا؟؟

تأسست الإسكندرية إحدى أعظم مدن العالم القديم على يد الإسكندر الأكبر بعد غزو مصر فى عام 332 قبل الميلاد، وبعد وفاة الإسكندر فى بابل عام 323 قبل الميلاد كانت مصر من نصيب أحد مساعديه هو بطليموس الأول وفى عهده تأسست المدينة لتحل محل مدينة ممفيس القديمة كعاصمة لمصر.

على مر القرون، كانت مكتبة الإسكندرية واحدة من أكبر وأهم المكتبات فى العالم القديم، حيث جاء إليها كبار المفكرين والعلماء من بينهم علماء رياضيات مثل فيثاغورث وشعراء من جميع الحضارات، لدراسة وتبادل الأفكار، ووصل عدد المخطوطات فى المكتبة إلى 700 ألف مخطوطة، لكن لايزال العلماء غير متفقين على كيفية تدمير المكتبة، لكن فى المجمل هناك ثلاث نظريات حول المتسبب فى حرق مكتبة الإسكندرية..

النظرية الأولى يوليوس قيصر :

ربما واحدة من أكثر القصص إثارة للاهتمام، من حسابات الكتاب الرومانى وفقًا لعدة مؤلفين، تم تدمير مكتبة الإسكندرية بطريق الخطأ من قِبل يوليوس قيصر أثناء حصار الإسكندرية فى عام 48 ق.م.

وتقول القصص، عندما حاول العدو تدمير أسطول يوليوس قيصر، أجبر قيصر على صد الخطر باستخدام قاذفات النار، وانتشرت النار فى أحواض بناء السفن ودمرت المكتبة العظيمة.

ومع ذلك، فإن هذا الكلام مشكوك فيه، لأن متحف الإسكندرية الذى كان بجوار المكتبة مباشرة لم يصب بأذى كما ذكر الجغرافى "سترابو"، وبعد حوالى 30 عامًا من حصار قيصر للإسكندرية لا يذكر "سترابو" أى شىء عن مكتبة الإسكندرية نفسها.

ومن المحتمل أن المكتبة كانت لا تزال موجودة خلال فترة سترابو، أو ربما أن سترابو لم يعد بحاجة إلى ذكر المكتبة، وهناك احتمال آخر يفيد أن المستودعات القريبة من الميناء كان يتم فيها تخزين المخطوطات وهى التى دمرت بنيران يوليوس قيصر.

النظرية الثانية.. المسيحيون

الجانى المحتمل الثانى هم مسيحيو القرن الرابع الميلادى فى عام 391 ميلاديا، حيث أصدر الإمبراطور ثيودوسيوس مرسومًا يحظر الممارسات الوثنية رسميًا، وهكذا تم تدمير معبد سيرابيس فى الإسكندرية وتحويله إلى كنيسة مسيحية، ويعتقد أن العديد من الوثائق قد دمرت فى هذه العملية.

ومع ذلك لا يوجد دليل على حرق الوثائق المتواجدة فى مكتبة الإسكندرية أو فى أى مكتبة من أى نوع، ولا توجد مصادر قديمة تذكر تدمير أى مكتبة خلال هذه الفترة الزمنية المحددة، وبالتالى لا يوجد دليل على أن مسيحيى القرن الرابع دمروا مكتبة الإسكندرية.

النظرية الثالثة.. اتهامات المستشرقين للمسلمين

وبرزت فى هذا السياق مجموعة اتهامات مرسلة من غلاة المستشرقين إلى المسلمين الذين نجحوا فى فتح مصر دون ضحايا ووسط ترحيب كبير من المصريين الذين توافقوا مع الفاتحين الجدد، ويستند هؤلاء المستشرقون إلى ما كتبه جون جراماتيكوس" (490-570)، فى العصور الوسطى من أن ثانى الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب بحسب زعمه أمر واليه على مصر آنذاك عمرو بن العاص بإتلاف جميع الكتب والمخطوطات التى لا تتوافق مع الدين الإسلامى.

وهذه المقولات والمزاعم المرسلة لغلاة المستشرقين، تتناقض تمامًا مع السماحة التى عرف بها الإسلام منذ أن فتح عمرو بن العاص مصر فخلال حكم الولاة المسلمون ازدهر التسامح والتعايش بين أصحاب الأديان السماوية وأنشئت المدارس والمعابد والمكتبات لأصحاب الديانات وبخاصة اليهودية والمسيحية وصارت الإسكندرية ملاذًا لكل أهل الذمة الذين يعيشون فى كنف المسلمين.

لغز لا يزال قائمًا

لسوء الحظ لم يتمكن علماء الآثار من المساهمة كثيرًا فى حل هذا اللغز، فنادرًا ما وجد ورق البردى فى الإسكندرية ربما بسبب الحالة المناخية، وهو أمر غير مواتٍ للحفاظ على المواد العضوية.

ثانيًا لم يتم اكتشاف بقايا مكتبة الإسكندرية نفسها، ويرجع ذلك إلى حقيقة أن الإسكندرية لا يزال يسكنها الناس حتى يومنا هذا، ولا يُسمح إلا بحفريات الإنقاذ التى يقوم بها علماء الآثار.

واختتمت الدراسة قائلة، إنه قد لا تكون المكتبة قد أحرقت من الأساس، بل هناك احتمال أنه تم التخلى عنها تدريجيًا بمرور الوقت، إذا تم إنشاء المكتبة لعرض الثروة البطلمية، فربما كان من الممكن أن يرتبط تراجعها أيضًا بتراجع الاقتصاد، الذى أدى إلى تراجع العصر البطليممع مرورالوقت.

في عام 48 ق. م قام يوليوس قيصر بحرق 101 سفينة كانت موجودة على شاطئ البحر المتوسط أمام مكتبة الإسكندرية بعدما حاصره بطليموس الصغير شقيق كليوباترا بعدما شعر أن يوليوس قيصر يناصر كليوباترا عليه، وامتدت نيران حرق السفن إلى مكتبة الإسكندرية فأحرقتها حيث يعتقد بعض المؤرخون أنها دمرت.

في عام 48 ق.م قام يوليوس قيصر بحرق 101 سفينة كانت موجودة على شاطئ البحر المتوسط أمام مكتبة الإسكندرية بعدما حاصره بطليموس الصغير شقيق كليوباترا بعدما شعر أن يوليوس قيصر يناصر كليوباترا عليه، وامتدت نيران حرق السفن إلى مكتبة الإسكندرية فأحرقتها حيث يعتقد بعض المؤرخون أنها دمرت.[16]

في حين يذكر التاريخ كذلك أنه قد لحق بالمكتبة أضرار فادحة في 391 م عندما أمر الإمبراطور الروماني ثيودوسيوس الأول بتدميرها، ويطرح بعض المؤرخون نظرية أخرى أنه رغم حريق ثيودوسيوس الأول فإن المكتبة قد صمدت حتى العام 640م، حيث يقول بعض المؤرخين أنها دمرت تماما إبان فترة حكم عمرو بن العاص لمصر بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب.[17] في حين ينفي مؤرخون آخرون، مثل جوستاف لوبون أي صلة للمسلمين وعمرو بن العاص في حريق المكتبة، ويصفون هذا الاتهام بالخرافة[18] والأسطورة[19] حيث يقولون أن عمرو بن العاص دخل الإسكندرية في العام 642م في وقت لم تكن مكتبة الإسكندرية موجودة حتى يحرقها حيث يقولون أنه ثبت أن مكتبة الإسكندرية تم إحراقها عن آخرها في زمن الإمبراطور الروماني يوليوس قيصر عام 48 ق.م ".[16]

حيث لم ترد في كتب الأقدمين كاليعقوبي، و البلاذري، وابن عبد الحكم، و الطبري، والكندي، ولا في تاريخ من جاء بعدهم وأخذ منهم كالمقريزي، وأبي المحاسن، و السيوطي، وغيرهم.

نقش يخص تيبيريوس كلاوديوس بالبيلوس (مؤرخ في 56 بعد الميلاد) والذي يسجل "أن مكتبة الإسكندرية كانت متواجدة بشكل ما في القرن الأول الميلادي".[20]

وبحسب الرواية التي تتهم المسلمين بحرق المكتبة، فإنه بعد دخول العرب للإسكندرية في 22 ديسمبر عام 640 م. وتدمير أسوار المدينة، حدث أن تعرف عمرو بن العاص على عالم لاهوت مسيحي طاعن في السن (تلميذ الفيلسوف السكندري أمونيوس السابق ذكره، وهو معروف لدى العرب باسم يحيى النحوي، وقد ساهمت كتاباته إلى حد كبير في نقل الثقافة الإغريقية للعرب). وبعد العديد من الجدالات الدينية بين يوحنا وعمرو بخصوص التثليث والتوحيد وألوهية السيد المسيح طلب يوحنا من عمرو الحفاظ على الكتب الموجودة في مكتبة الإسكندرية لأن، حسب قول يوحنا، "بخلاف مخازن وقصور وحدائق المدينة، فإن تلك الكتب ليست ذات فائدة لعمرو أو لرجاله". حينئذ استغرب عمرو وسأل عن أصل تلك الكتب وفائدتها، فسرد له يوحنا قصة مكتبة الإسكندرية منذ

تأسيسها على يد بطليموس الثاني. ولكن عمرو بن العاص رد عليه قائلا أنه ليس بإمكانه التصرف دون أخذ مشورة عمر بن الخطاب. فكتب بن العاص خطابا لبن الخطاب يستشيره في أمر المكتبة والكتب. بينما كان يوحنا وعمرو في انتظار الرد، أذن الأخير ليوحنا بزيارة المكتبة برفقة تلميذه الطبيب اليهودي فيلاريتيس Philaretes (وهو مؤلف كتاب طبي عن النبض وهو الكتاب المنسوب خطأً ليوحنا فيلوبونوس). وبعد عدة أيام أتى رد عمر بن الخطاب والذي قرأه وترجمه عمرو بن العاص على مسمع كلا من يوحنا وفيلاريتيس، وفيه ما معناه: "...وأما الكتب التي ذكرتها فان كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنى، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة بنا إليها". وهكذا أمر عمرو بن العاص بتوزيع الكتب على حمامات الإسكندرية لاستخدامها في إيقاد النيران التي تُبقي على دفء الحمامات. ويذكر المؤرخ المسلم القفطي في كتابه تراجم الحكماء أن إحراق تلك الكتب قد استمر لما يقارب الستة أشهر، وأن الكتب الوحيدة التي نجت من الحريق كانت بعض كتب الفيلسوف الإغريقي أرسطو وبعض كتابات إقليدس الرياضي وبطليموس الجغرافي. ورواية إحراق العرب لكتب مكتبة السيرابيوم كما ذكرها القفطي –وهو أقدم وأول من ذكرها على الإطلاق –مذكورة أيضا في كتب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار لشيخ المؤرخين المصريين تقي الدين لمقريزي[بحاجة لمصدر]، والفهرس لابن النديم[بحاجة لمصدر]. كما يؤيد ابن خلدون في كتابه مقدمة ابن خلدون رواية إحراق العرب لمكتبة الإسكندرية وذلك بالنظر لسلوك العرب في نفس العصر، ومن أمثلة ذلك السلوك إلقاء سعد بن أبي وقاص لكتب الفرس في الماء والنار، وذلك بناء على أمر عمر بن الخطاب الذي بعث لبن أبي وقاص قائلا "إن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله باهدى منه وإن يكن ضلالا فقد كفانا الله"[بحاجة لمصدر]. ولكن هذه الرواية لا تصح عند كثيرين من المؤرخين البارزين. يُرجع البعض إحراق مكتبة الإسكندرية ليوليوس قيصر (100-44 ق.م.). وأحد أهم سنائد هذا الادعاء هو ما دوّنه يوليوس قيصر نفسه في كتابه Alexandrian War من أن النيران التي أشعلها جنوده لإحراق الأسطول المصري الموجود في ميناء الإسكندرية قد امتدت لتلتهم مخزنا مليئا بأوراق البردي يقع قريبا من الميناء. ولكن من الدراسة الجغرافية لموقع مكتبة الإسكندرية في حي بروخيون Bruchion بعيدا عن الميناء يتضح أن هذا المخزن يستحيل أن يكون المكتبة. كما أن شبهة حرق يوليوس قيصر لمكتبة الإسكندرية من السهل دحضها من خلال قراءة كتاب Geography للمؤرخ سترابو Strabo الذي زار الإسكندرية حوالي سنة 25 ق.م. والذي يستمد مادته العلمية من المصادر التاريخية التي كانت موجودة في مكتبة الإسكندرية في ذلك الوقت. وبالإضافة لذلك فإن سيسرو Cicero والذي عُرف بعدائه أشهر مؤرخي الامبراطورية الرومانية،

الشديد ليوليوس قيصر، لم يذكر إطلاقا واقعة إحراق يوليوس قيصر لمكتبة الإسكندرية في كتابه الشهير Philippics. مما يعد دليلا إضافيا على براءة يوليوس قيصر من تلك التهمة.

ورغم ذلك فإن بعض المؤرخين يتفقون على أن يوليوس قيصر هو بالفعل من قام بإحراق مكتبة الإسكندرية. وأحد هؤلاء المؤرخون هو بلوتارخ Plutarch في كتابه Life of Caesar الذي كتبه في نهاية القرن الأول الميلادي والذي

بدأه يوليوس قيصر لتدمير الأسطول المصري المرابط في ميناء الإسكندرية. وفي القرن الثاني الميلادي، وفي كتابه Attic Nights، يذكر المؤرخ الروماني أولوس جليوس Aulus Gellius أن المكتبة الملكية السكندرية قد أُحرقت بطريق الخطأ عندما أشعل بعض الجنود الرومان التابعون ليوليوس قيصر بعض النيران. وفي القرن الرابع يتفق المؤرخان الوثني أميانوس مرسلينوس Ammianus Marcellinus والمسيحي أوروسيوس Orosius على أن مكتبة الإسكندرية قد أُحرقت خطأً بسبب الحريق الذي بدأه يوليوس قيصر. ولكن في الغالب هنا أن هؤلاء المؤرخين قد خلطوا بين الكلمتيّن اليونانيتيّن bibliothekas و bibliotheka بمعنى مجموعة من الكتب بمعنى مكتبة، وعلى هذا فقد ظنوا أن ما كُتب سابقا عن حرق بعض الكتب القريبة من الميناء والموجودة في بعض المخازن هو حرق لمكتبة الإسكندرية الشهيرة.

وعلى هذا، وبالنظر لما كتبه المؤرخون الرومان السالف ذكرهم، فمن المرجح أن المكتبة الملكية السكندريه قد أُحرقت بعد زيارة سترابو للمدينة حوالي 25 ق.م. ولكن قبل بداية القرن الثاني الميلادي، وإلا ما كان هؤلاء المؤرخون قد ذكروا حادثة حرقها ونسبهم إياها خطأً ليوليوس قيصر. والنتيجة هي أن المكتبة قد دُمرت في الغالب بفعل شخص آخر غير يوليوس قيصر ولكن الأجيال التالية للحادثة اعتادت الربط بين الحريق الذي وقع في الإسكندرية إبان وجود يوليوس قيصر فيها وبين إحراق المكتبة.

ولكن من المعروف أن مكتبة الإسكندرية الملكية، أو المتحف كما كان يُطلق عليها حيث كانت تضم أصول العديد من أمهات الكتب في العالم، لم تكن المكتبة الوحيدة الموجودة في مدينة الإسكندرية، بل كانت هناك

مكتبتان آخرتان على الأقل: مكتبة معبد السيرابيوم ومكتبة معبد السيزاريون. واستمرار الحياة الفكرية والعلمية في الإسكندرية بعد تدمير المكتبة الملكية، وازدهار المدينة كمركز العلوم والآداب في العالم ما بين القرن الأول الميلادي والقرن السادس الميلادي، قد اعتمدا على وجود هاتين المكتبتين وما احتوتاه من كتب ومراجع. ومن الموثق تاريخيا أن المكتبة الملكية كانت مكتبة خاصة بالأسرة المالكة وبالعلماء والباحثين، بينما كانت مكتبا السيرابيوم والسيزاريون مكتبتينّ عامتيّن مفتوحتيّن أمام عامة الشعب. ويعود الفضل في إنشاء المكتبة الملكية لبطليموس الثاني فيلادلفيوس بينما أسس ابنه بطليموس الثالث معبد السيرابيوم والمكتبة الملحقة به. ولاحقاً عُرفت مكتبة السيرابيوم باسم المكتبة الأبنة Daughter Library. وبينما كان موقع المكتبة الملكية في حي بروخيون Bruchion الملكي بالقرب من القصور والحدائق الملكية، فقد كانت مكتبة السيرابيوم ومعبد السيرابيوم الذي للإله سيرابيس في حي راكوتيس Rhakotis الشعبي. وبينما حوت المكتبة الملكية النسخ الأصلية لمعظم كتب العالم، فقد كان من المعتاد وضع نسخ من تلك الأصول في مكتبة السيرابيوم.

وبعد إحراق المكتبة الملكية صارت مكتبة معبد السيرابيوم، الأكبر حجما من مكتبة معبد السيزاريون، المكتبة الرئيسية لمدينة الإسكندرية. وأول إشارة تاريخية لتلك المكتبة كانت في كتاب The Apology للعلامة المسيحي ترتليان Tertullian، حيث يذكر أن مكتبة البطالمة محفوظة في مكتبة السيرابيوم، وأن من ضمن ما تحتويه من كتب نسخة للعهد القديم يذهب يهود الإسكندرية لسماعها تُقرأ في المكتبة. وإذا اعتبرنا أن مكتبة البطالمة هي المكتبة الملكية، فيمكن القول بأن ما تم إنقاذه من كتب أصلية من مكتبة الإسكندرية الملكية قد تم نقله لمكتبة السيرابيوم لتوضع بجانب النسخ التي كانت موجودة بالفعل في تلك المكتبة الابنة. وهذا التحليل مدعم بما هو مذكور في رسالة ارستياس Letter of Aristeas (كاتب سكندري يهودي) والتي يرجع تاريخ كتابتها لنهاية القرن الأول الميلادي، من أن مخطوطات المكتبة الملكية قد نُقلت لمكتبة السيرابيوم. وفي عام 379 م. يعود القديس يوحنا ذهبي الفم لذكر مكتبة السيرابيوم في كلامه الموجه للأنطاكيين من أن مكتبة السيرابيوم تحوي نسخة العهد القديم التي أمر بطليموس الثاني فيلادلفيوس بترجمتها من العبرية لليونانية.

ثم في عام 391 م. قام بعض مسيحيو الإسكندرية بتحريض من البابا ثيوفيلوس بابا الإسكندرية بتدمير معبد السرابيون الوثني وبناء كنيسة فوق أنقاضه. ولكن تدمير السرابيون لم يطل مكتبته وذلك في الغالب لاحتوائها على

العديد من أمهات الكتب المسيحية واليهودية بالإضافة للكتب العلمية الأخرى والتي كانت محل اهتمام العديد من العلماء الوثنيين والمسيحيين على السواء. وحتى نهاية القرن السادس الميلادي نجد العديد من الإشارات التاريخية لوجود مكتبة السيرابيوم في الإسكندرية، ومن تلك الإشارات وصف الفيلسوف السكندري امونيوس Ammonius لتلك المكتبة ولما حوته من كتب، مثل نسختيّن لكتاب المصنفات Categories لأرسطو.

ودائماً وأبداً ..... سنحيا بالأمل في الله..... سنحيا بالعلم.... سنحيا بالكفاح .... سنحيا بالتسامح.... سنحيا بالإبتسامة الجميلة .

بقلم :أ.أحمد الجمال

باحث أكاديمي مصري –كاتب– مقدم التاريخ بالإذاعة المصرية

الفراغ السياسي في بيئة العرب



الباحث : عدوم لخضر

عند النظر إلى المناخ السوسيولوجي والسياسي السائدَين في البيئة الرمانية والفارسية والعربية وقت نزول القرآن، والقيام بعقد مقارنة بين هاته البيئات ، نجد أن البيئة العربية كانت أقرب البيئات صالحية لتلقي آيات القرآن الكريم ورسائله في مناحيها الإجتماعية والسياسية وذلك بما كان سائدا فيها من قيم حميدة ورثتها من الطبع العربي الأصيل والحنفية الإبراهيمية السمحة ، كقيم " الحرية ، الكرامة ، الجود ، إباء الضيم ، الوفاء بالوعد ، حسن الجوار ، و...." إلا أن هذه القيم كانت تحتاج إلى ترشيد وصقل فجاء الإسلام يعمل على ذلك ، يقول النبي صلى الله عليه وسلم «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» .الكتاب: صحيح الجامع الصغير وزياداته المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ) الناشر: المكتب الإسلامي ، ج 1 ص 464 رقم 2349

وهنا تتجلى حكمة الإسلام في اختياره بيئة العرب فالله عز وجل (أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) 124 الأنعام ، كما أن التشريعات والقيم إذا لم تجد الأرضية المناسبة والتربة الصالحة فلن تقدم شيئا ، فالله عزوجل أدرك – بعلمه المطلق – أن العرب هم القوم المؤهلون مقارنة بالأقوام الأخرى لحمل رسالة الإسلام وقيمه الكلية ، وقد أحسن الشنقيطي التعبير عن هذا فكتب يقول :" وسياق الجزيرة العربية الذي ولد فيها الإسلام كان مواتيا من الناحيتين الإعتقادية والثقافية وهما الأهم في تقديم منظور جديد إلى العقول، وزرع منظومة قيم جديدة في الضمائر[١]

وإذا رمنا في هذا السياق عقد مقارنة قيمية سياسية بحتة تساعدنا أكثر على استجلاء ما نحن بصدد الحديث عنه ، فإننا نجد أن بيئة العرب مقارنة بالبيئات السالفة الذكر كانت بيئة عصية على فكرة الدولة والإنقياد إلى الملوك بما شاع فيها من انفلات سياسي مفرط والانعتاق من كل قيد ، ويذهب الأمر في هذه البيئة أبعد من ذلك ، فإن العربي يفتخر بقتل القادة والملوك ويعتز بذلك فهي من سنن أجداده التي ورثها عنهم في إشارة واضحة أنهم قوم لا يدينون لأي سلطة

يقول الشاعر بشامة بن الغدير :

من عهد عاد كان معروفاً لنا ..

أسر الملوك وقتلها وقتالها(٢)

وإن في الوقت الذي كانت فيه الأمم كالفرس والرومان تسجد لملوكها وحكامها ، نجد الشاعر عمرو بن كلثوم يخبرنا بأن الصبي في قومه إذا بلغ الفطام تخر له الجبابرة ساجدين ، فضلا عما قدمه قبل ذلك في معلقته المشهورة من أبيات تكشف عن المزاج العربي تجاه الملوك وموقفه منهم ، فهو – أي العربي– يتلذذ بتصفيد الملوك وتقييدهم بالسلاسل مما يدلل على أننا أمام شريحة من البشر لا تقبل ما تعارف عليه الناس من الانقياد و الطاعة للسلطة،

فَصَالُوا صَوْلَةً فِيْمَنْ يَلِيْهِمْ

وَصُلْنَا صَوْلَةً فِيْمَنْ يَلِيْنَا

فَآبُوا بِالنِّهَابِ وَبِالسَّبَايَا

وَأُبْنَا بِالمُلُوْكِ مُصَفَّدِيْنَا

إِذَا بَلَغَ الفِطَامَ لَنَا صَبِيٌّ

تَخِرُّ لَهُ الجَبَابِرُ سَاجِدِيْنَا(٣)

ولعل تسمية بعض قبائل العرب بأنهم قوم" لَقاح" يزكي هذا المنحى ، نقول : " حيٌّ لقاح بِفَتْح اللَّام بعْدهَا قَاف قَالَ فِي الصِّحَاح: يُقَال: حيٌّ لقاح للَّذين لَا يدينون للملوك أَو لم يصبهم فِي الْجَاهِلِيَّة سباء[٤]

وقد ذكر بن حبيب واحدة من هذه القبائل فقال :" فأما مضر فكانوا لقاحا لا يدينون للملوك[٥]

وفي قصة عثمان بن الحويرث وسعيه إلى أن يكون ملكا على قريش صورة واضح للطبع العربي وهو يشعر أنه سيُحكم من طرف ملك وردة فعله تجاه ذلك، عن عروة بن الزبير، قال: خرج عثمان بن الحويرث، وكان يطمع أن يملك قريشا، وكان بمن أظرف قريش وأعقلها، حتى قدم على قيصر، وقد رأى موضع حاجتهم إليه ومتجرهم من بلاده، فذكر له مكة ورغبة فيها. وقال: تكون زيادة في ملكك كما ملك كسرى صنعاء؛ فملكه عليهم وكتب له إليهم، فلما قدم عليهم قال: يا قوم إن قيصر من قد علمتم، أموالكم ببلاده وما تصيبون من التجارة في كنفه. وقد ملكني عليكم؛ وإنما أنا ابن عمكم وأحدكم، وإنما آخذ منكم الجراب من القرظ والعكة من السمن والإهاب، فأجمع ذلك ثم أبعث به إليه، وأنا أخاف إن أبيتم ذلك؟ أن يمنع منكم الشام، فلا تتجروا به، ويقطع مرفقكم منه؛ فلما قال لهم ذلك خافوا قيصر، وأخذ بقلوبهم ما ذكر من متجرهم، فأجمعوا على أن يعقدوا على رأسه التاج عشية، وفارقوه على ذلك: فلما طافوا عشية، بعث الله تعالى عليهم ابن عمه أبا زمعة الأسود بن المطلب نب أسد، فصاح على أحفل ما كانت قريش في الطواف، وقال: عباد الله ملك بتهامة ؟!، فانحاشوا انحياش حمر الوحش، ثم قالوا: صدقت، واللات والعزى ما كان بتهامة ملك قط! فأسقطت قريش عما كانت قالت له، ولحق بقيصر ليعلمه. وقال الزبير: حدثني محمد بن الضحاك بن عثمان الحزامي عن أبيه قال: قال الأسود بن عبد المطلب حين أرادت قريش أن تملك عثمان بن الحويرث عليها: إن قريشا لقاح لا تملك ... انتهى باختصار[٦]..

فعبارة " ملك بتهامة؟!" بما تحمله من استفهام إنكاري، وعبارة " صدق واللات والعزى ما كان بتهامة ملك قط !" تكشفان عن الخلفية السياسية عند العرب ورفضهم القاطع لحكم الملوك والانقياد لهم ،وتبين المزاج الثقافي العربي تجاه أدبيات الدولة ومقتضياتها ، يقول الشنقيطي معلقا على هذه القصة :" الدلالة الأهم في القصة هي أن قريشا – رغم فزعهم من الضرر الذي قد ينال تجارتهم بالشام – غلب عليهم طبعهم العربي الحجازي ، المتمنع على الخضوع للملوك ، ولذلك سرعان ما رفضوا مغامرة ابن الحويرث حين ذكرهم أحدهم بتقاليدهم السياسية التي يعتزون بها ، ومنها أنهم قوم أحرار لا يخضعون للملوك ، فتغلب العرف الإجتماعي على ثقافة الدولة" [٧]

من ثم يصح القول أن العرب كانت تعاني من فراغ سياسي عميق على مستوى الوعي الجمعي العام والثقافة السائدة ،و تفتقر إلى أبجديات الإجتماع السياسي وتأسيس الدولة ، ولعل مرد ذلك إلى حالة الفوضى التي

كانت شبه مستساغة داخل المناخ العربي ، فقد كانت قبائل العرب تدوم بينها الحروب أعواما مديدة وسنين طويلة لأتفه الأسباب كحرب داحس والغبراء ، الأمر الذي صّعب من مهمة تأسيس إجتماع سياسي فيما بينهم وإقامة دولة متماسكة ، ولعل أبرز من فصل القول في الفوضى التي كانت سائدة قبل الإسلام في بيئة العرب والتي كانت سببا في إحداث ذلك الفراغ السياسي والحلول دون تأسيس الإجتماع السياسي وبناء دولة قوية ؛ المفكر العظيم عبد الرحمان بن خلدون ، وقد جعل فصلا بعنوان :" في أن العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب"

ثم شرحه بقوله : "والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم ، فصار لهم خلقا وجبلة ، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم ، وعدم الانقياد إلى السياسة ، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له فغاية الأحوال العاديّة كلها عندهم الرّحلة والتّغلب[٨]

فينكشف من هذا النص الخلودوني أن الفوضى التي كانت سائدة في البيئة العربية واستحكام عوائد التوحش التي أصبحت فيهم جبلة وخلقا ،كلها أسباب حالت دون انقياد العربي للحكم والسلطة ،وهي حالة مرضية تسهم في خراب العمران وتدمير البلدان...

إن ابن خلدون لم يكتف فقط بتوصيف الحالة العربية القائمة على الفوضى والبعد عن الانقياد للسلطة، بل قدم حلا وجيها و جديرا بالتأمل واستثماره في السياق المعاصر ، يتمثل هذا الحل في الحل الديني؛ أي أن العرب لا يتأتى انقيادهم إلا لسلطان الدين ومقتضياته، فخصص فصلا كذلك في مقدمته بعنوان " في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة " ، ثم شرح ذلك بقوله : " والسبب في ذلك أنهم – لخلق التوحش الذي فيهم – أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض ، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة ، فقلما تجتمع أهواؤهم ، فإذا كان الدين بالنبوءة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم ، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم ، فسهل انقيادهم واجتماعهم "[٩]

وصدقا فقد جاء الإسلام وروّض التوحش العربي وقيد انفلاته بتشريعات ونصوص ، وأخرجه من هذا الطور البدوي الفوضوي إلى طور التحضر ، وذلك بالثورة التي أحدثها في منظومة أفكاره وأخلاقه ، وسلم اهتماماته وأولوياته ، فصار العربي لا يفكر إلا كيف يخرج (الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام) بعدما كان يفكر فقط في الإغارة على القبائل وتحصيل الغنائم والسبايا .... لكن هذا التأثير الديني في علاج البداوة العربية المتوحشة والفوضى التي وقفت مانعا أمام أي اجتماع سياسي وبناء دولة متماسكة هل شمل كل شريحة العرب أم أن تقادم الزمان أنشأ جيلا لم يتأثر كثيرا بجوهر الدين الإسلامي ،وبقيت فيه عادة البداوة والتوحش وبعض أخلاق الجاهلية؟، فكان له الإسهام في زحزحة منظومة الإجتماع السياسي وبُنى الدولة التي أقامها الإسلام ، ومهد السبيل لانقلاب القيم السياسية وتغييبها من ساحة الحكم الإسلامي ، هذا ما سنتعرف عليه في مقال آخر معنون ب (الفتن السياسية ولحظة انقلاب القيم).

الهامش

١- الأزمة الدستورية ، الشنقيطي، ص 260

٢- عنوان النفاسة في شرح الحماسة ، محمد بن القاسم زاكور الفاسي ، تح محمد جمالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص 374

٣- ديوان عمرو بن كلثوم " المعلقة " ، ص ٦٤

٤- الكتاب: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب المؤلف: عبد القادر بن عمر البغدادي (المتوفى: 1093هـ) تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة الطبعة: الرابعة، 1418 هـ - 1997 م ، ج 8 ص 22

٥- الكتاب: المحبر المؤلف: محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو الهاشمي، بالولاء، أبو جعفر البغدادي (المتوفى: 245هـ) تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر الناشر: دار الآفاق الجديدة 253

٦- الكتاب: شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام المؤلف: محمد بن أحمد بن علي، تقي الدين، أبو الطيب المكي الحسني الفاسي (المتوفى: 832هـ) الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى 1421هـ-2000م ،ج 2 ، ص 129

٧- الأزمة الدستورية ، الشنقيطي ، ص274

٨- المقدمة. عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ) المحقق: خليل شحادة الناشر: دار الفكر، بيروت الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م ص ١٨٧

٩- المقدمة ، ص 189.